١٩٩٨

٦٢٦ - الحاشية عليه (يعني على شرح الجديد
للتجريد) للمدقق الميرزا محمد بن الحسن الشروا
ني المتوفى (١٠٩٨) ذكرها في الروضات
(الذريعة ج ٦ ص ١١٧)

٢٠٦ گر

١٤ × ٢٠

٢٠ ، ٢٤

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال المص اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه اقول لعل في ترك الموصوف ههنا
ايماء لطيف الى ما يجيء من ان صفاته تعالى عين ذاته ففيه نوع من براعة الاستهلال
وايضا لا يمكن تصور ذاته تعالى بذاته وانما يصير معقولا لنا بالصفات وهي اخص
صفات تعم حتى كان اثبات ذاته عبارة عن اثبات فرد لهذا المفهوم
وتوحيده عبارة عن توحيد فرد لهذا المفهوم واجراء باقي صفاته
انما هو على المتصور بهذا العنوان او المتصف بهذا الوصف فكانه صارت هذه
الصفة بمنزلة ذاته وحقيقته فكان ذكرها ذكر الذات حتى كانه لو ذكر الموصوف
مع تلك الصفة فكانما ذكر الموصوف مرتين ولزم التكرار فلهذا لم يذكر الموصوف
مع الصفة واختار هذه الصفة من بين الصفات واما عدم الاكتفاء
بالذات فلان الحمد متعارف بالصفات وعلى الصفات قال الش فافعل التفضيل
ههنا اقول لا يبعد ان يحمل اسم التفضيل ههنا على معنى الزيادة مطلقا
ويجعل الموصوف مفردا ممتنعا لا للمتعدد كما اشار اليه السيد السند قدس سره
ولعله انما خص اسم التفضيل بحمله على المعنى الاول حيث صرح بكون
المفضل من جنس المفضل عليه فانه مشعر بحمله على المعنى الاول لان
هذا القيد غير معتبر في المعنى الثاني فلو كان مراده المعنى الثاني لما ذكره في
الكلام لكثرته وشيوعه ولم يقل الموصوف متعددا كما فعله الش فيمكن
حمله على المعنى الثاني وليوافق لفظ الصفة وليكون اخف واخصر واعلم ان

كلمة

٣

كلمة للاستغراق والاستغراق قد يكون بمعنى كل واحد واحد وهو الاكثر وقد يكون بمعنى المجموع فعلى
الاول يكون التناول من قبيل تناول الكلي على جزئياته وعلى الثاني يكون من قبيل تناول الكل لاجزائه
والاول اولى لدلالته على استحقاق كل واحد واحد للصلوة دون الثاني فهذا الكلام جريان
الاستعمال الثاني وكلمة ما لا ابا من الاستقراء ثم ما ذكره حينئذ بل هما يتناول متعددا
بيان لعنوان الموصوف ومفهومه لا بيان لما هو محكوم عليه بالصلوة عليه فلا يرد على الشارح
الاول انه يكون الصلوة متعلقا بذلك المفهوم الكلي ولعله قدس سره قال بل هما يتناول متعددا
ولم يقل متعددا للتنبيه على ان الموصوف مفرد ممتنعا ولا المتعدد على ما مر وقوله ممن
اتصف من محبوبيه بزيادة الكرم تعيين لذلك الامر المتناول من حيث انه ممتنعا ولا انه
المراد بمن اتصف كل واحد واحد ممن اتصف او بيان للمتعدد المتناول لا ايقاع
كل حكم ثابت للافراد فهو ثابت للمفهوم لا بشرط شيء اذ لا كلام في صدقه وصحته انما
الكلام في ان جعل الصلوة متعلقا بالمفهوم الكلي غير متعارف ومراده بالزيادة
في الجملة اه اعلم ان مقصود السيد قدس سره من جعل الموصوف امرا ممتنعا ولا للمتعدد دفع
سؤال ربما يورد ههنا وهو ان بعد النبي صلى الله عليه وسلم لا يختص استحقاق الصلوة بواحد معين
على ما هو مقتضى لفظ المفرد وايضا فيه مخالفة لشريعة المصنفين فاجاب بجعل الموصوف
امرا ممتنعا ولا للمتعدد ثم لما استشعر انه يلزم ح تفضيل المفضول وهو مستلزم لتفضيل
الشيء على نفسه حمل اسم التفضيل على معنى الزيادة بوجه ما فقصد في الجملة في كلامه قدس سره
متعلق بالكرم وبيان لتعميمه وذلك المعنى الحاصل على هذا التعميم ليس معنى ثالثا كما
ظنه الش على ما هو المتبادر من كلامه اي القدر المشترك بين الزيادة على جميع ما عداه
من المضاف اليه وبين ما عداه مطلقا او القدر المشترك بين الزيادة على جميع ما عداه
من المضاف اليه وبعضها فقط بل هو جار في المعنيين الحاصلين بالاضافة اي مع قطع

١٢

النظر عن خصوصيته الاضافة كما صرح به وغرضه س سره من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه

او الزيادة في اصل الفعل وطبيعته فمعنى انه لا يتحقق في احد او ينحصر في فرد ولا يتناول المتعدد

وانما اقتصر على الاول لانه محذور الظهور واشد ثم اقول والفرق بين الوجوه الثلثة للزيادة

يظهر فيما اذا فرض ان زيدا الطبيب عمرو وعمرو اعلم منه في باقي العلوم فانه يصدق على زيد انه اعلم

من عمرو بمعنى الزيادة في الجملة دون الزيادة من جميع الوجوه ودون الزيادة في اصل الفعل و يصدق

على عمرو انه اعلم من زيد بمعنى الزيادة في الجملة وفي اصل الفعل ايضا دون الزيادة من جميع الوجوه

نعم اذا فرض ان عمرو اعلم منه في الطب ايضا يصدق الزيادة من جميع الوجوه واذا فرض ان

زيدا يعرف الطب والفلاحة وعمرو لا يعرف الا الفلاحة وكان معرفته للفلاحة مساوية

لمعرفة زيد يصدق ان زيدا اعلم من عمرو بمعنى الزيادة في اصل الفعل دون الزيادة في قسم منه

فبين الزيادة في اصل الفعل والزيادة في قسم منه عموم وخصوص ثم اقول وينبغي ان يحمل الزيادة بوجه ما

في كلامه على المعنى الشامل للوجوه الثلثة لا ما يختص بالزيادة في قسم من الفعل اما اولا فلمقتضى

ظاهر اللفظ اذ الزيادة بوجه ما يصدق على كل ما يصدق عليه واحد من الزيادات الثلث واما

ثانيا فلان في الصورة المفروضة انفا لا شك انه يصدق ان زيدا اعلم من عمرو ولا يصدق انه زايد

عليه في قسم من العلم لان الزيادة في قسم من العلم في الصورة المفروضة تقتضي تحقق هذا القسم في عمرو واقل

مما تحقق فيه وليس كذلك في هذا التصوير ولا مجال التوهم ان الزيادة من جميع الوجوه والمعترض في

الحاشية حملها على معنى الزيادة في قسم من الفعل ولم يتعرض الاستاد قده لفساد هذا الحمل بل

بنى الكلام في الجواب عليه واختار ان الحدث المأخوذ من المشتقات بمعنى الفرد المنتشر وصرح بان

الزيادة المعتبرة في صيغة التفضيل هو الزيادة في فرد من افراد المصدر وينبغي حمل كلامه على

ان هذا انما شاة منه مع المعترض وبناء كلامه في الجواب على ما فهمه وان كان فاسدا في نفسه

على سبيل التنزل والاستظهار ولهذا رجع عنه في بعض المراتب واختار ان الحدث المعتبر في

الحاشية الجديدة

اي على المعنى الذي حمله المعترض عليه لان الزيادة في فرد من افراد الفعل والزيادة في قسم من الفعل واحد

صيغة

صيغة التفضيل بمعنى اصل الفعل وطبيعته من حيث هي لكنه يدعي ان الزيادة في قسم من الفعل تستلزم

الزيادة فيها بل انها عينها وسنشير اليه مع زيادة واما المعترض فيمكن حمل كلامه على ان ذكر

الزيادة في قسم من الفعل موضع الزيادة بوجه ما ليس مبناه على عدم الفرق بين الزيادة بوجه ما

والزيادة في قسم من الفعل بل هو لبيان المصداق للزيادة بوجه ما ههنا لان صدقها في ضمن

احدى الزيادتين الاخيرتين لما اشتمل على المحذور والمهروب عنه فلم يبق من مورد

صدقها الا هذا الفرد فذكرها ولا يبعد ان يقال في توجيه الجملة انه بعد جعل الموصوف

متعددا وحمل اسم التفضيل على معنى الزيادة بوجه ما حتى يصح ربما يتوهم ان المراد منه

الكرم الحقيقي و لم يتناول لما هو المعتبر في العرف والعادة و تحقق الزيادة في قسم الكرم

لكل واحد غير معلوم بل معلوم انه لم يكن فازال ذلك التوهم بتعميم الكرم وجعله متناولا

لما هو معتبر عرفا وعادة ايضا ولا يبعد ان يقال انه قده قصد بايراد لفظ في الجملة تعميم الكرم

بحيث يتناول اصل الفعل وما هو قسم منه ويتناول الحقيقي والاعتباري حتى يندفع

كلا السؤالين الناشئين من جعل الموصوف متعددا فتامل في الحاشية لان الحدث

المعتبر في الفعل والمشتقات في قوة النكرة اعلم انهم اختلفوا في ان اسماء الاجناس هل هي موضوعة

للماهية من حيث هي او للماهية المقيدة بالوحدة المطلقة اي الفرد المنتشر واختار السيد قده الاول

موافقا لما ذهب اليه اكثر المحققين وزيف القول بانها موضوعة للفرد المنتشر فلا يحسن توجيه

كلامه بما ذكره قده والقول بان لفظة اكرم وقعت في عبارة المص ولعله ذهب الى انها موضوعة

للفرد المنتشر بعيد عن الصواب اذ ظاهر انه لم ينقل عن المص شيئا في هذا المقام فينبغي ان

توجه كلامه حمله على ما هو الحق عنده ثم اقول ههنا كلام اخر وهو ان صاحب المفتاح صرح

في بحث تعريف اللام ان الاجماع وقع على ان المصادر الغير المنونة موضوعة للطبيعة من حيث

هي فظهر ان الخلاف فيما عدا المصادر الغير المنونة فالقول بان المصدر المعتبر في المشتق بمعنى

الفرد المنتشر خلاف ما وقع عليه الاجماع والاصوب ان يقال بعد حمل المصدر المذكور في

في الاكرم بمعنى طبيعة الكرم من حيث هي انه اذا اتصف فرد من الكرم بالزيادة اتصف الطبيعة
لا بشرط شئ بالزيادة اما اولا فلانّ اتصاف فرد شئ بصفة يستلزم اتصاف ذلك الشئ بها بل
اتصافها عين اتصاف ذلك الشئ بها على ما سيجئ في كلامه قده واما ثانيا فلانا اذا قلنا زيد زايد
على عمرو في العلم وقد حقق قده في تعليقاته على المحاكمات ان مثل هذا القياس وهو ان يكون متعلق
محمول الصغرى مثلا موضوعا في الكبرى قياس صحيح الانتاج بالضرورة بلا ملاحظة اندراجه
الا انما يتكرر فيه ما هو نفس محمول الصغرى مثلا اذا قلنا ان زيدا ابن عمرو وعمرو كاتب
انتج ان زيدا ابن كاتب بالضرورة ويمكن دفعه بانا وان سلمنا انه يصدق اتصاف الطبيعة
بالزيادة حين اتصاف فردها بها لكن صيغة التفضيل موضوعة لزيادة الطبيعة من حيث هي
لا للزيادة الناشية من قبل فردها هذا وفيه بحث لان المصحح بر بفهم ليس سوى كون افعل موضوعا
للزيادة في مدلول مصدره واما ان هذه الزيادة هي الزيادة المخصوصة فلا يكون مصرحا به
ولا يلزم من كلامهم ومن يدعيه فعليه البيان وهذا بناء على ان السيد قدس سره في مقام التوجيه
وكان ما نفاه مستقيم لكن لقائل ان يقول اذا اطلق اعلم ولم يذكر معه شئ اخر يتبادر منه
الى الفهم الزيادة في اصل الفعل من حيث هو والتبادر من اقوى امارات الحقيقة وقد اختاره
الاستاذ على سبيل التنزل ان صيغة التفضيل موضوعة للزيادة في طبيعة الفعل بناء على ان
المصدر المعتبر في المشتقات بمعنى الطبيعة وتصدى لاثبات ان الزيادة في قسم الفعل
مستلزم للزيادة في طبيعته لما ذكرنا وقررنا اولا من الوجهين واجاب عنه السيد
بوجهين حاصل الاول انا ان سلم ان معناه الزيادة في اصل الفعل ومعلوم ان الزيادة
في قسم منه غيرها فاذا استعمل فيها كان مجازا وجوابه انه ما ذكر بيان لمصداق معناه لا
نفس مفهومه وحاصل الثاني منع كون اتصاف الفرد بصفة مستلزما لاتصاف الطبيعة
بها مستندا بانه يصدق على زيد انه غير عمرو ولا يصدق على الانسان ذلك وجوابه
ظ في الحاشية فلذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم من عمرو في الفلاحة وعمرو اعلم منه
في الطب واجيب عنه بان الاعلم في الطب بمعنى الاطب فهو بمعنى الزيادة في اصل الفعل لان

في الطب والطب علم زيد
زايد على عمرو صح

اصل

اصل الفعل ههنا علم الطب لا طبيعة العلم المطلق ولا فرق بين الاعلم في الطب والاطب الا
بالاجمال والتفصيل ثم قيل اذا اصدق على زيد انه اعلم في الطب فلا بد ان يصدق عليه
الاعلم والا لزم صدق المقيد بدون المطلق ورد بان الاعلم ليس مطلقا بالنسبة
الى الاعلم في الطب وذلك لان معنى الاعلم الزيادة في اصل العلم وطبيعته ومعنى
الاعلم في الطب الزيادة في علم الطب ومن البين ان الثاني لا يستلزم الاول والسر
في ذلك ان الزيادة في الاعلم متعلق بطبيعة العلم وفي الاعلم في الطب انما يتعلق بعلم
الطب وهذا كما يقال في جواب المغالطة التي تثبت بها حمارية زيد مثلا بان يقال
لو لم يكن زيد حمارا لصدق انه لا حمار فيصدق انه لا حيوان ناهق فيصدق انه لا حيوان لان
مدلول كلمة لا في لا حيوان ناهق متعلق بالمجموع وفي لا حيوان متعلق بحيوان فقط
الحاصل ان الزيادة التي هي جزء مفهوم اعلم في الطب ليس هو الزيادة التي هي جزء مفهوم الاعلم
لان الاولى متعلق بطبيعة علم الطب والثانية متعلقة بطبيعة العلم من حيث هي
ثم اورد انه لا شك ان اعلم في قولنا اعلم في الطب ليس بمهمل فيكون مستعملا في معنى وليس
هذا المعنى هو الزيادة في اصل الفعل بعين ما مر من ان الزيادة في علم الطب لان الزيادة
في علم الطب ليس مدلولا للفظ اعلم فيكون مستعملا بمعنى الزيادة في قسم الفعل ويمكن
الجواب بان الاعلم ههنا مستعمل مجازا في الزيادة في قسم من الفعل ونظيره ما صرح
به ائمة الاصول من ان العام المخصص كان مستعملا مجازا في الخاص وانه مستعمل
بمعنى الا بعد على طريق التجريد كما اشرنا اليه في الحاشية ثم قيل اذا سمع اعلم في
الطب فعند سماع اعلم قبل سماع في الطب لا شك انه يفهم منه معنى وليس الا الزيادة
في قسم الفعل ورد بانه ان سمع في الطب قبل الحمل على المعنى اي حمل اعلم على المعنى فظ حكمه
والا فنقول فهم اولا الزيادة في اصل العلم ثم رجع عنه وحمل على الزيادة في علم الطب

لا يبعد ان يقال ان الاكرم يتعلق [illegible] بالعلم المعهود [illegible] العلم
لا يتعين [illegible] اعلم [illegible] زيد [illegible] الزيادة [illegible] الفلاحة
[illegible] مفهوم [illegible] اعلم [illegible] الزيادة [illegible]
[illegible] بالزيادة [illegible] الفلاحة [illegible] العلم
[illegible] على عمرو في الفلاحة [illegible] زيد اعلم من زيد
في الفلاحة [illegible] الاتصاف [illegible]
في العلم [illegible] زيد اعلم [illegible]

اذ الالفاظ اذا استعملت مع القراين في المعاني المجازية فقبل الاطلاع على القراين يحمل على
المعاني الحقيقية وبعده يحمل على المعاني المجازية المقصودة في الحاشية فلا يرد
الاعتراض اذ لا حجر في المجاز اقول لا يبعد ان يقال لا حجر في المجاز اذا احتاج توجيه الكلام اليه واما
واما اذا كان للكلام وجه صحيح ظاهر بلا تمحل ارتكاب فارتكاب المجاز في قوة الخطاء عندهم
والوجه ان اسم التفضيل المضاف اذا قصد به الزيادة على ما عداه من المضاف اليه وكان المضاف اليه
متعددا يقصد به الزيادة على جميع ما عدا المجموع لا ما عدا كل واحد واحد حتى يلزم
تفضيل المفضول فاندفع المحذور مع حمل اسم التفضيل على حقيقته وهو الزيادة في
اصل الفعل فمن ارتكب المجاز لدفع هذا المحذور فقد غفل عن قاعدة استعمالهم في اسم
التفضيل المضاف اذا قصد به الزيادة على جميع ما عداه من المضاف اليه وكان المضاف اليه
متعددا وزعم انه بمعنى الزيادة على ما عدا كل واحد واحد وقد عرفت فساده
في الحاشية فلا وجه للايراد عليه اقول لا يبعد ان يقال لما كان اسم التفضيل المضاف
بمعنى الزيادة في اصل الفعل على جميع ما عداه مما اضيف اليه وبمعنى الزيادة في اصل الفعل
على جميع ما عداه مطلقا ولم يرد بمعنى الزيادة في قسم منه فكان هذا معنى ثالثا اما قلت
لما لم يكن للاضافة مدخل في ثبوت هذا المعنى لا يحسن ان يقال انه معنى ثالث للاضافة
اذ المتبادر من كونه معنى ثالثا للاضافة ان الاضافة لها مدخل فيه والظاهر ان مراده
ره ان قلت الحاجة السيد هذا تفسير الافعل التفضيل المضاف وكان يحتمل ان يكون
للاضافة مدخل في هذا حكم الشارح بانه معنى ثالث للاضافة على سبيل الاحتمال و
التجويز فكانه قال هذا المعنى معنى ثالث للاضافة ان جعلت الاضافة دخيلا فيه
ومعنى ثانيا للصيغة اذا لم يكن لها مدخل على ان الشارح لم يحكم بانه معنى ثالث بل هذا
واقع في كلام الموجه ولعل الشارح لم يرض به بل كان حاصل كلامه على هذا التوجيه ان هذا
اسم التفضيل المضاف لا شيء من اسم التفضيل المضاف يجيء بمعنى الزيادة في الجملة فهذا ايضا

لا يجيء بهذا المعنى الا ان يقول ره انه ليس ايرادي هذا الا على الموجه هذا هو الطفيل
هذا خلاف الظاهر اذ في اكثر النسخ ليس التصريح باسم الله تعالى وباسم النبي صلى الله عليه
وآله ايضا فالمناسب ايضا عدم التصريح بالاسم ههنا تنبيها على قوة اختصاص اكرم
الاحباب كما في القرينتين الاولتين ولا يبعد ان يقال ذكر الموصوف في الثالثة دون
الاولتين بناء على ان اختصاص الصفة بالموصوف في الاولتين مما اتفقوا عليه اهل
الاسلام وفي الثالثة مما اختلف فيه وايضا في ذكر الموصوف تنبيه على افضليته عليه السلام
الى من عداه من الآل والاصحاب وفيه براعة الاستهلال هذا والحديث المنقول عنه
قوله من فصل بيني وبين آلي بعلي لم ينل شفاعتي وفي رواية فقد جفاني ورد بما ينافي صحة
روايته عندهم ومنهم من قرأ المكتوب بصورة على ههنا اسمه عم وحمل الباء على السببية
وكان المعنى من فصل بيني وبين آلي بسبب عداوته وخصومته لعلي عليه السلم لم ينل
شفاعتي ولا يخفى انه على تقدير صحة الرواية ينبغي حمل الحديث على هذا اذ من المستبعد
جدا ان يكون مجرد ايراد كلمة على بين النبي صلى الله عليه وآله وآله عليهم السلم يلزم الحرمان من
شفاعته وكيف المحروم من شفاعته هو الكافر المص مشيرا الى غرر فرايد الاعتقاد
اقول مشيرا حال من ضمير محجب وغرر فرايد الاعتقاد اشارة الى المسايل البديهية
المحتاجة الى التنبيه لان المسئلة قد يكون بديهية محتاجة الى التنبيه على ما صرح به
المص في التذكرة ونكت مسايل الاجتهاد الى المسايل النظرية ويمكن ان يكون الاول
اشارة الى المسايل الاتفاقية والثاني الى الاختلافية على ان يكون النكت بمعنى الدليل وقوله لما
قادني الدليل اليه وقوى اعتمادي عليه نشر على ترتيب اللف وصار الحاصل الى اشرت الى
لما قادني الدليل اليه ومن الدليل الا ما قوي اعتمادي عليه ولما كان في وصف مؤلفه
بانه اشارة فيه الى ما ذكره تبجح منه وايهام الى استقلاله فيما اعتقد عنه ودفع التوهم بقوله وفقه الله
امثال العصمة والسداد الظ انه مراده المعاني الجسمية الى اقول لا يبعد ان يقال كون الضمائر

من المعاد الجسمانی لا یبقی احتمال الحمل علی المطلق الشامل الروحانی وهذا القائل لم یحکم بفساد

کلام الش بل حیث حکم بان ما ذکره المهرد ل علی ان ما ذکره الش ظاهر فی المقصود وفیه

ما فیه ثم اقول ما نسب الی هذا القائل من انه استفاد من کلام الش ان العقل یستقل بجمیع

احوال المبدء فهو بریء منه بل مراده انه لما حصر الش المقصد الاقصی فی علم الکلام فی

البحث عن احوال المبدء والمعاد وتصدی لبیان الاحتیاج فی علم الکلام الی البحث عن حال

النبی ص والامام علیه السلم واثبت الاحتیاج الیهما من جهة ان احوال المعاد مما لا یستقل

باثباته العقل وکان بعض احوال المبدء ایض مما لا یستقل باثباته العقل کان ینبغی ان یضم

تلک الاحوال الی احوال المعاد ویحکم علی الجمیع بعدم استقلال العقل فیهما حتی یثبت

الاحتیاج الیهما من جهة کلا المقصدین وما دل علی ان مقصوده ما ذکرنا لا ما فهمه ره

انه لو کان مقصوده ما فهمه وهو انه استفاد من کلام الش ان العقل یستقل بجمیع احوال

المبدء کما استفاد ان العقل لا یستقل بجمیع احوال المعاد فکما غیر السالبة الکلیة الی السالبة

الجزئیة فکان ینبغی ان یغیر الموجبة الکلیة الی الموجبة الجزئیة ویقول فلو قال

واکثر احوال المعاد مما لا یستقل واکثر احوال المبدء مما یستقل لکان اظهر ولما لم

یقل هکذا بل ذکر اکثر احوال المعاد وضم الیه بعض احوال المبدء وحکم علی الجمیع بعدم

استقلال العقل فیها علم ان مراده ما ذکرنا فلیتامل والمناقشة بان الاظهریة

فی التعبیر لیس بمعنی واحد فانها فی الاول باعتبار دلالة العبارة علی المقصود وفی الثانی

باعتبار ثبوت المدعی لیس مما ینبغی ان یقع بین المحصلین ثم اقول لا یخفی ان قول الش

وما یستقل به العقل بعد حصر المقصد الاقصی فی علم الکلام فی البحث عن احوال المبدء

والمعاد والحکم علی جمیع احوال المعاد بانه مما لا یستقل باثباته العقل ظاهر فی ان المراد

مما یستقل به العقل جمیع احوال المبدء حتی لا یلزم الاهمال فی البیان ویوافق النظر

هذا الکلام علی السند الاخص ایض یرد علیه انه انا دیجوا عدم استقلال

العقل

٦

العقل ببعض احوال المعاد الروحانی احتمال العقل وتجویزه فکان الکلام منعا

فی مقابلة المنع وان حمل علی الجواز الوقوعی کان ممنوعا ما لا یعرف الا بتوقیف

الله لا یخفی ان المبادر مما لا یعرف الا بتوقیف الله تعا ما یکون بطریق الوحی او ما

ینتمی الیه وهذا لا ینافی کون فیضان جمیع العلوم منه تعا ولو نوقش فی المبادرة

المذکور نقول قوله لعدم استقلال العقل به تتمة للتعریف وعلی التقدیرین لا

یلزم الانتقاض بسایر العلوم والمعارف بل لو لم یجعل تتمة للتعریف کان

دالا علی ما ذکر اذ لا یصح تعلیل کون معرفة الوجوه مثلا لا یحصل الا بافاضة

منه تعا بعدم استقلال العقل بتلک المعرفة اذ لا یتوهم احد ان استقلال

العقل ینفی معناه انه لا مدخل للافاضة فیه کیف وقد اعترف هذا القائل

بان اکثر احوال المعاد وبعض احوال المبدء مما لا یستقل باثباته العقل

٣١

قوله وكذا الجبن والعلم والقدرة فان قلت يجوز ان يكون اطلاق العالم على الجوهر بمعنى ما قام به العلم قياما
حقيقيا وعلى الواجب بمعنى العلم القائم بذاته كما اختاره قدس في الوجود وجعل جميعها تابعا له فلا يكون
الاطلاق عليهما بمعنى واحد مشترك قلت العالم بمعنى ما قام به العلم اعم من ان يكون قياما حقيقيا او
على طريق قيام الشئ بنفسه معنى مشترك بين الجوهر والواجب كما قالوا باشتراك الوجود بين الواجب
والممكن مع ان الواجب ما قام به الوجود قياما مجازيا والممكن ما قام به قياما حقيقيا غاية
الامر ان هذا المعنى ليس معنى حقيقيا للفظ العالم ولا محذور فيه   في الحاشية لا يخفى
عليك ان عدم شموله لجميع افراد الجوهر والعرض بين لما كان قوله غير بين في قوة المنع وكان وظيفته
الاثبات عدل عنه الى قوله ولا يخفى اه ويمكن توجيهه بان يقال مراده انه لا يصح توجيه التعريف
بما ذكره والا لم يثبت ما ادعوه في هذا المقام وبنوا عليه ان العلية من الاحوال المشتركة بين
الثلثة ثم ههنا مناقشتان لا بد من التنبيه عليها الاولى انه يجوز ان يكون تلك الامور الغير
المتناهية متعاقبة لا مجتمعة بان يكون العلية باعتبار الاعداد واشار المجيب الى جوابها بقوله و
هو محال عند المتكلمين والثانية انه يجوز ان يكون هناك امران كل واحد منهما علة للآخر
ومعلول من جهتين كما قالوا في الهيولى والصورة والجواب ان احتياج امر من جهة الى آخر
يرجع الى احتياج تلك الجهة حقيقة ولا شك ان الجهة التي بها يتوقف غير الجهة
التي بها يتوقف عليه فننقل الكلام الى الجهة التي يكون الموقوفية باعتبارها انها جوهر

٧

او عرض وفيه انه يجوز ان يكون هناك امران كل منهما علة للآخر باعتبار احد الوجودين و
معلول باعتبار وجود الآخر كالمعلول والعلة الغائية الثالثة انا لا نسلم ان المعلول
لا بد ان يكون جوهرا او عرضا اذ اشترط فيهما ان يكونا موجودين في الخارج على ما هو
مذهبه في التقسيم الى الجوهر والعرض من ان المقسم هو الموجود الخارجي ولم لا يجوز ان
لم يشترط ذلك لم لا يجوز ان يقال ان المعلول لا لعلة اعتبارية لا عينية وح لم يلزم تحقق الامور
الغير المتناهية في الخارج والجواب انا نختار الاول ونقول الممكن والمعلول اصطلاحا
اعتبروا فيه الوجود الخارجي فان الممكن ما يتساوى وجوده وعدمه الخارجي والمعلول
ما يتوقف وجوده الخارجي على امر ولهذا فسروا العلية بما يتوقف عليه وجود الشئ
في الخارج نعم يرد ههنا ان العلية يجوز ان يكون بمعنى صلاحية الاستتباع وقد
اختار في توجيه قول المص ان العلية والمعلولية من المعقولات الثانية ولا شك ان
صلاحية الاستتباع لا يستدعي وجود المعلول بالفعل فلا يلزم وجود الامور الغير
المتناهية بالفعل وقد توقف ههنا بوجه آخر وهو ان كل واحد من الممكنات يصدق
عليه انه علة للمجموع المركب من جميع الممكنات وهذا التركيب وان كان اعتباريا لكن وجود
المجموع ليس باعتبار العقل اذ لا شك ان معروض الكثرة يكون موجودا لا محالة اذ لا
معنى للكثرة الا مجموع الوحدات وكون التركيب اعتباريا لا ينافي ان يكون توقف
توقف المجموع على كل واحد بحسب الواقع مع قطع النظر عن الاعتبار وهذا كما يقولون
في اثبات الواجب من ان مجموع الممكنات بحيث لا يشذ عنها موجود ممكن لا بد له من
علة وقد اعترف الاستاد برهان كان نقل الكلام الى هذا المجموع انه جوهر او عرض
فلا بد ان يكون علة لامر نختار انه علة للمجموع المركب منه ومن الواجب ايضا وبعد

وبكلمة التعبير عن الايراد بعبارة اخرى ليس الانصاف
بعلية العلة المستقلة المقتضية لتحقق
المعلول الا الانصاف بالعلية مطلقا وما
ادعوه انه من الاحوال المشتركة هو العلية المطلقة

١٠

نقل الكلام الى هذا المجموع بقول ان هذا المجموع علة تامة لنفسها كما سيجيء ان المركب
من الواجب المعلول الاول علة تامة لنفسها ويكفي لصدق العلية المطلقة هذا
القدر واطلاق العلة على التامة على رأيه بحسب المعنى المشهور المشترك للعلة لا
بحسب اللفظ على ما اختاره الشارح هذا وههنا سؤال مشهور عن بعض الفضلاء وهو انه اذا
لزم من وجود الاثنين وجود ثالث هو معروض وصف الاثنينية والمجموع معروض
وصف الثلثية لزم من وجود الثالث وجود رابع هو معروض وصف الاربعية
وهكذا فيلزم من وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية المترتبة
والجواب عنه ان الرابع الذي هو معروض وصف الثلثية اعتباري محض ولا
يتحقق في الخارج اصلا وذلك لان هذا المجموع انما حصل من اعتبار جزئية كل
واحد من الاثنين المفروضين اولا وجزئية المجموع المركب منهما فلو تحقق في الخارج
لزم اعتبار كل واحد من الاثنين فيه مرتين والمفهوم الحاصل من اعتبار مفهوم فيه
مكررا لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل الوجه ذلك فانما هو في الاعتباريات وقد
ادعوا الضرورة فيه وسيجيء فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام
فان قيل الوجوب ليس من الامور العامة فالايراد على التعريف بعدم صدقه على
الوجوب مما لا وجه له قلت مقتضى هذا التعريف انه اذا كان احد المتقابلين
من الامور العامة كان المقابل الاخر ايضا منها وهو ظ واشار اليه في حاشية
الحاشية حيث قال لا يخفى انه اذا جعل الوجوب الذاتي من الامور العامة
كما هو مقتضى هذا التعريف ولا شك ان الامكان من الامور العامة فمقابله
الذي يتعلق به الغرض العلمي وهو الوجوب ايضا من الامور العامة مع عدم صدق

التعريف

التعريف عليه على تقدير حمل التقابل على المعنى الاصطلاحي هذا فان قلت في جواب
هذا السؤال ذكر الوجوب ليس بيانا لمادة انتقاض هذا التعريف بل ذكره ليظهر
ان الذي جعل مقابلا للامكان وتعلق به الغرض العلمي ليس مقابلا له بالمعنى الاصطلاحي
قلت هذا مع انه لا يلايم ما ذكره في حاشية الحاشية على ما نقلنا يأبى عنه
قوله ومقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين
او ضرورة احد الطرفين على ما في بعض النسخ وسلب ضرورة الطرف الموافق والفرق
بين اللاوجوب وسلب ضرورة الطرف الموافق ان الاول محمول بالمواطاة على
المهيات دون الثاني والاول نقيض الوجوب باعتبار حمل المواطاة والثاني نقيض
له باعتبار حمل الاشتقاق وسيجيء توضيحه وتفصيله وذكر اللاامكان مع ضرورة
الطرفين لعله ايماء الى الخلاف الذي وقع بينه وبين السيد حيث ذهب الى ان
نقيض السلب هو الايجاب وذهب السيد الى ان نقيضه سلب السلب فاشار اليهما
معا وحكم بعدم تعلق الغرض العلمي بهما حتى لا يبقى للخصم طريق دفع اصلا ويرد على ما وجه
به التعريف ان المعية من الامور العامة وهو مع التقدم لا يتنافى ولا التأخر المحض
ومع التأخر لا يتنافى ولا المتقدم المحض كالواجب وايضا يدخل جميع الصفات المختصة بالواجب
كعلمه وقدرته وارادته وغير ذلك اذ كل منها مع الامكان يشمل جميع الموجودات وتعلق
الغرض العلمي بكل منها وبين كل منها وبين الامكان يتحقق المباينة والمنافاة في الجملة ثم اقول
لا يخفى ان التعريف المذكور في اصل الشرح غير متناول للوجوب الذاتي والتعريف الثالث
شامل له فلم يكن بين التعريفين مساواة مع انهما تعريفان لمفهوم واحد فلا بد ان يكونا

متساوين اللهم الا ان يلتزم ان للامر العام مفهومين وفيه تعسف ظ ولا يبعد ان يقال المراد
بالمقابل ما يذكر في مقابله ويجعل قرينا له في عنوان الفصل كما يقال في القدم والحدوث
وفي العلة والمعلول وغير ذلك وح لا يرد عليه ما اورده نعم ولا يحتاج التعريف الى
اعتبار القيد الرابع كما لا يخفى فتامل ثم اعلم ان التعريف الثالث الذي ذكره الشارح
في الحاشية ينبغي ارجاعه الى التعريف الاول الذي ذكره في الشرح بان يكون المراد بالجميع
والاكثر جميع اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض واكثرها اي اثنان منها
والا لصدق التعريف على الاحوال المختصة بالاعراض الشاملة لها اذ اشخاص العرض
اكثر من الواجب تعالى شانه والجواهر كما لا يخفى   فان العدم بمعنى نفي الوجود من
احوال الموجود اي يصدق على ما يصدق عليه الموجود وهذا كما يقال الاستيقاظ
من احوال النائم ولا يلزم من كون الشيء حالا لما يصدق عليه مفهوم جواز اجتماع ذلك
المفهوم ثم انه كتب لتخصيص العدم بمعنى نفي الوجود حاشية وهي قوله اي بمعنى السلب
فان كون العدم بمعنى العدول من احوال الموجود ظاهر لا حاجة الى التعرض له واراد
بالسلب محمول سالبة المحمول وبالعدول محمول المعدولة فمعنى قولنا زيد معدوم
على الاول زيد ليس بموجود وعلى الثاني زيد هو لا موجود والوجه في ظهور كون العدم
بمعنى العدول من احوال الموجود بالنسبة الى العدم بمعنى السلب المتبادر من احوال
الموجود ما يختص بالموجود ولا يوجد في غيره ولهذا قيل الماشي ليس من احوال الانسان حقيقة
بل من احوال الحيوان او ما يكون منشأه الوجود بناء على ان تعليق الحكم بالوصف مشعر
بعليته وعلى التقديرين لا يتناول العدم بمعنى السلب بناء على ما تقرر عندهم ان
السالبة المحمول لا يستدعي وجود الموضوع بل تصدق عند عدم الموضوع عندهم

فاذا اخذ العدم بمعنى السلب فان كان عدما
خارجيا فلا كلام في صدقه بدون الموضوع
ولو كان ذهنيا او مطلقا فصدقه الموجبة
المبني على ان القضية سالبة المحمول انها
لا تستدعي وجود الموضوع والقضية المعدولة
السابق او اللاحق ولو اخذ العدم بمعنى العدول فعلى
تقدير كون العدم خارجيا لا اشكال وعلى
التقديرين الاخيرين صدق القضية
الموجبة مبني على التقييد المذكور منه

بخلاف العدول اذ المعدولة تصدقها موقوف على وجود الموضوع عندهم فيدخل العدم
بمعنى العدول على التقديرين واراد بالعدم مطلق العدم كما هو الظ للتسجيل على الخصم
حتى لا يبقى له مفر بالتخصيص بقسم منه وان كان بخلاف الظ وخص الامتناع بما بالغير
او للمطلق الشامل له لان الامتناع الذاتي وان اخذ بالنسبة الى خصوص الوجود
الخارجي يجعل من احوال الموجود بناء على ان المراد الموجود المطلق لم يتناول
الجوهر والعرض بناء على ان الجوهر والعرض من اقسام الممكن الموجود في الخارج و
الامور الاعتبارية خارجة عنهما   لا بل المتبادر من العبارة اي من عبارة تعريف
الامر العام ما يختص بالموجود او ما يكون من احوال الموجود من حيث هو موجود اما
الاول فلما مر وكان المتبادر من عدم الاختصاص بقسم من الموجود اختصاصه بالمقسم
على طريق المفهوم واما الثاني فلما مر   لانا نقول فيخرج الامكان ونظائره يعني
ينبغي عدم حمل العبارة على المتبادر والا يخرج الامكان ونظائره بمثل ما اخرجت به العدم
والامتناع اما الامكان فعلى التوجيهين واما نظائره واراد بها ما لم يتاخر عن الوجود
كالاحتياج ونفس الوجود لا الوجوب لانه المتنازع فيه فبعضها على التوجيهين و
بعضها على التوجيه الثاني فقط وقوله في الحاشية لا يقال ثبوت الامكان بل
ثبوت كل شيء لغيره ظاهره انه يتوجه على دعوى خروج الامكان ونظائره على
التوجيهين لكن الجواب الاول لا ينطبق الا على الامكان والجواب الثاني يختص
ظاهرا بالتوجيه الثاني والتفصيل ان ههنا اوجها منها ان السؤال متوجه على
دعوى خروج الامكان ونظائره على التوجيهين كما هو الظ وقوله واما على ما

لانا نقول الى قوله

سنحققه جواب شامل للامكان ونظائره على التوجيهين وتقريره ان التحقيق عندنا
ان ثبوت كل مفهوم لغيره يستلزم ثبوت ذلك الغير في نفسه اي غير منفك عنه وهذا
الحكم شامل للامكان ونظائره وللعدم والامتناع ايضا وعلى هذا فعلى التوجيه الاول
كما يدخل الامكان ونظائره كذلك يدخل العدم والامتناع ايضا وعلى التوجيه الثاني
كما يخرج العدم والامتناع يخرج الامكان ونظائره ومنها ان السؤال المختص بالامكان
على التوجيه الثاني وح يكون الجواب الاول تاما منطبقا على تمام السؤال كالجواب
الثاني ومنها ان السؤال مختص بالامكان على التوجيهين والجواب يتم بالاول وقوله
على ما سنحققه تحقيق لتلك المقدمة المشهورة وبيان حقيقة الحال فيها لا انه جواب
اخر الى غير ذلك من الاحتمالات ولا يخفى ما في التوجيهين الاخيرين ولطف التوجيه
الاول بالنسبة اليهما وكون التقرير المذكور في الجواب الثاني جاريا على التحقيق الاول
بان يقال على قاعدة الفرعية كما يدخل الامكان ونظائره كذلك يدخل العدم
والامتناع لا يقدح في صحته وهو ظاهر بل ولا في لطفه ايضا لان الجواب الاول جواب على
تحقيق السيد ومن تبعه كالشارح كما ان الثاني على تحقيقه والمعترض لما بنى السؤال
على تحقيقهم نبه على انهم كما قالوا بالفرعية قالوا بان السالبة المحمول لا يستدعي وجود
الموضوع فيخرج الامكان والحاصل انه بصدد التحقيق في كلا الجوابين وما ذكره في
الجواب الثاني كان تحقيقا على رايه كما كان ما ذكره في الاول تحقيقا على زعمهم واذا
اجرى ما ذكره في الثاني في الاول صار جدليا على رايهم بقي ههنا امور الاول ان المص
لم يقل بالسالبة المحمول وانها لا يقتضي وجود الموضوع فكيف يجاب بناء على قبله الجواد

ان

ان غير المص من المصنفين القائلين بالسالبة المحمول اورد هذا البحث العدم في الامور العامه
فكان هذا الكلام من قبلهم والثاني ان الموجود المعتبر في تعريف الامر العام ينبغي حمله
على الموجود الخارجي لان المقسم في تقسيم المفهوم الى الواجب والممكن والجوهر والعرض
هو الموجود الخارجي اي ما يمكن ان يكون موجودا في الخارج والا دخل الممتنع
في التقسيم وح لا يرد السؤال المذكور في الحاشية بقوله لا يقال اه الثالث انه جعل
السلب في مفهوم العدم والامكان لا يكفي في كون القضية سالبة المحمول لان هذا
مشترك بينها وبين المعدولة بل الفرق بان السلب في السالبة المحمول وارد على
نسبة المحمول المحصل الى الموضوع كما استفيد من معناها حيث قيل معناها زيد
نيست كاتب وكذا ما قيل انا نسلب المحمول عن الموضوع ثم نرجع ونحمل ذلك السلب
على الموضوع وفي المعدولة على نفس المحمول المحصل فان قلت العدم نقيض الوجود
وسيجيء ان تقابل السلب والايجاب اي التناقض بين العقدين يتحقق ولا يتحقق
في غيرهما فح يكون السلب في مفهوم العدم واردا على ثبوت الوجود للموضوع لا على
نفس الوجود قلت على هذا لا يكون كل عدم في الحقيقة الا عدما لغيره لان السلب
وارد على الثبوت لغيره ولكان محمول المعدولة كالسالبة المحمول مركبا من اجزاء
ثلثة والفرق بالاجمال والتفصيل مع ان ظاهر تعريف النقيض يابى عنه على ان
هذا الجواب لو صح انما يصح في العدم ولا يجري في الامكان تامل فان قيل ان
نفي الوجود المطلق اه اعلم انه يمكن الايراد بنفي الوجود المطلق والذهني وتوجيه
الاول انه لما تقرر ان الوجود ثبوت كل مفهوم لغيره يستدعي ثبوت ذلك الغير

فان قلت العدم الخارجي ليس من الاحوال المختصة بالجوهر والعرض فلم يكن من الاعراض الذاتية لتناوله الممتنع مع انه من الامر العام وقع محمولا في المسائل كما نقرر في الكلام
الشر وقد صرح وابد ذلك ايضا قلت هذا الايراد لا يتوجه على كلام رح اما اذ ليس غرضه سوى دفع كلام الشارح حيث ذهب الى ان تعريف الامر العام لا ينعكس
العدم وقد اندفع ذلك بما ذكره وهذا ايراد آخر يتوجه على المقام لا يختص بالعدم الخارجي بل جارية في كثير من محمولات مسائل العلوم حتى ذهب بعضهم
بذا الى تخصيص المحمول بوجه يختص بالموضوع وتمام تحقيق ذلك في حاشية شرح المطالع منه

فى نفسه فلا يثبت العدم المطلق لامر والا لزم اجتماع النقيضين وكذا الذهنى
بناء على ما تقرر ان العدم مطلقا من المعقولات الثانية ولا يخفى عدم اباء عبارة
السؤال عنه بل انها ظاهر الانطباق عليه لكن لا ينطبق عليه الجواب الثانى المشار
اليه بقوله على انه يمكن ان يقال الخ وذلك لانه لا يلزم من عدم اتصاف المفهومات
بالوجود المطلق والذهنى الا ان يسلب في ذلك الوجود عنها ممكن نظرا الى ذواتها كما
قرر لا ان اتصافها بنقائضها ممكن كيف واتصافها بها مستلزم لاتصافها
بنقائضها والمستلزم لنقيضه ممتنع ولا ينطبق عليه الشق الثانى من الجواب الاول
اذ كان الانسان في قولنا وجود ذهنيا ولم يكن التصور بوجه ما وجودا ذهنيا
يصدق سلب الوجود المطلق والذهنى عن امر لا بثبوتهما له الثانى انه لما كان جميع
المفهومات موجودة في المبادى العالية فلا يصدق سلب الوجود المطلق ولا الذهنى
من مفهوم من المفهومات ومدار التقرير الاول على اعتبار الايجاب دون الثانى كما
لا يخفى ومراد الاستاد هو الثانى ولم يتعرض للتقرير الاول لانه سؤال مشهور صحيح
مع جوابه في متن الكتاب وقد مر ما يمكن به الجواب عنه من حيث عدم اقتضاء
السالبة المحمول وجود الموضوع ومع ذلك فليس الجواب المذكور بحيث لا يجرى
فيه اصلا اذ لا يخفى انه يجرى فيه الشق الاول والثالث والثانى ايضا بالتزام
التقييد كالاول والثالث هذا ثم اعلم ان التقييد بالقوى البشرية يحتمل وجوها
الاول تقييد الوجود بها بان يكون المراد من الوجود الوارد عليه السلب ضمنا في
العدم المطلق واصالة في العدم الذهنى هو الوجود في القوى البشرية وح يصدق

لان العدم المطلق هو سلب الوجود المطلق وهذا اور
هو رفع الوجود المطلق كما اذا قيد العدم المطلق
منتفى الوجود وارد عليه السلب

الحكم بلا اخفاء ولا يخفى ما فيه فان هذا التقييد يخرج العدم على الاطلاق
لانهم فسروا العدم المطلق بسلب الوجود المطلق والوجود المقيد ليس وجودا
مطلقا والثانى تقييد الحكم اى التصديق بالنسبة الحكمية السلبية بها
وهذا غير صحيح اذ لا يصدق على الاول مثلا في ذهن زيد انه ليس موجودا في
المبادى العالية في نفس الامر لان الصدق مطابقة النسبة العقلية للنسبة
التى في المبادى العالية في نفس الامر فيلزم اتصافه في المبادى العالية برفع
الوجود فيها مع انه كان متصفا بالوجود فيها ومنه يعلم انه لا يصدق القضية
سالبة ذهنية الثالث تقييد السلب الوارد على الوجود وهو الصحيح ويعلم التنبيه
اشارة الى الجواب الاول والتى اشارة الى الجواب الثانى والتزام كون البحث عن
العدم مطلقا تطفلا كلام الشارح حيث لم يقيد وان كان يمكن ان توجه
كلامه بان مراده العدم المطلق لانه المقابل للوجود المطلق المبحوث عنه المعنون
به الفصل وقوله مع انه لا حاجة ظاهر كالمنع بعد التسليم تأمل فيه   الشر
اما اشتمال التحديد الاول فظ بعد ما تقرر ان فائدة لفظ العين التنبيه على
ان المعرف هو الوجود في نفسه والعدم في نفسه يكون المراد من الدور توقف
الشئ على نفسه   الشر في الحاشية لا يقال الذى يمكن ان يخبر عنه آه بيانه
ان العدم الذهنى وان كان ثابتا لبعض المعدومات لكنه ليس ضروريا لها لذواتها
فالمعدوم في حال العدم يتصف بامكان الاخبار عنه في حال الوجود وما اجاب
به معارضة لنقض التعريف تقريره انه قد تقرر في موضعه ان كل معدوم مطلق

اى لا تقرير الجواب بعنوان المعارضة
اى العدم بالغير انه يعلم ان عرض العارض الموجود الذى يمكن ان يخبر عنه يصدق على المعدوم
بيان ان ما ذكر في مقام تعريف الوجود دون ذلك الوجود هو الذى يمكن ان يخبر عنه
ليس بمانع اذ يصدق على المعدوم بالتقرير الذى قرره

يمتنع الحكم عليه على انها قضية مشروطة بشرط الوصف وينعكس بعكس النقيض الى العرفية
العامة التي هي قولنا كلما يمكن الاخبار عنه فهو موجود ما دام يمكن الاخبار عنه
فالتعريف لا يصدق على المعدوم حال العدم اصلا واشار الى ان المراد بالعدم العدم
المطلق المقابل للوجود المطلق فلا باس بصدق تعريف الموجود على المعدوم الخارجي الموجود
في الذهن لانه داخل في المحدود ويرد عليه انه لو صح هذا لزم ان يصدق قولنا كل ما
امكن وجوده فما دام امكن وجوده يكون علته موجودة وذلك لانا نقول كل معدوم
العلة من الممكن فهو ممتنع الوجود بشرط كونه معدوم العلة وينعكس بعكس النقيض
الى ما ذكرنا واما بطلان اللازم فلان امكان الوجود متحقق في حال عدم العلة
نعم لا يتحقق بشرط عدم العلة وايضا يلزم ان يصدق المشروطة العامة اى قولنا كل معدوم
العلة بشرط كونه معدوم العلة فهو ممتنع بالضرورة ولا يصدق العرفية وهي قولنا كل
معدوم العلة حال كونه معدوم العلة فهو ممتنع لما مر ان حال عدم العلة يتحقق امكان
الوجود نعم بشرط عدم العلة لا يتحقق الامكان والجواب ان المراد بالامكان هو الامكان
المقابل للامتناع الوصفي اى الامتناع العارض حال العدم بشرط وصف العدم فاللازم
ان لا يصدق هذا المعنى الا على الموجود حال الوجود ولا ينافي ذلك صدق الامكان الذاتي
على المعدوم حال العدم فان الامتناع المأخوذ في قولنا كل معدوم العلة فهو ممتنع مشروطة
هو الامتناع بشرط وصف العدم ولا ينافي الامكان الذاتي لكن حمل الامكان في التعريف
على هذا المعنى لا يخلو عن بعد ثم لا يخفى انه اذا حمل الامكان على نفي الامتناع الناشئ عن
وصف العدم لم يتوجه النقض بالمعاني التي ذكر فيه لان الامتناع فيها انما ينشأ من امر
اخر هو عدم الاستقلال بالمفهومية على انه يصدق عليها انه يمكن الاخبار عنها في

لا الامتناع بشرط وصف العدم

الجملة اى بعد ملاحظتها استقلالا اذ لا يتغير المفهوم بتغير الملاحظة استقلالا
وعدمه ولا يخفى انه يمكن الجواب عن النقض الاول بمنع صدق الامكان على المعدوم
المطلق لما تقرر ان ثبوت شيء لامر يقتضي ثبوت ذلك الامر اللهم الا ان يقول الناقض
هذا الزام محض حيث قال لها بالسالبة المحمول وانها لا يقتضي وجود الموضوع ثم لا
يخفى ان صدق تعريف المعدوم المطلق عليه يقتضي وجوده لان مفاد كلمة ما
والذي مفاد مفهوم وجودي فيه والجواب ان الصدق اللازم للمعرف على افراد
المعرف الصدق بطريق الحقيقية واعلم ان بيان الدور في اصل الشرح ظاهر مبني على
حمل الامكان على مصطلح الفن اى كيفية النسبة في القضايا التي هي مواد لانها
وجود الشيء في نفسه او عدم الشيء في نفسه وح لا يرتبط ولا يتلايم اجزاء
التعريف فلا بد من المصير الى ما ذكره الاستاد من ان معنى كل قضية يرجع الى ثبوت
المحمول للموضوع او سلب ثبوته له فامكان الاخبار عنه يرجع الى سلب ضرورة ثبوت
الاخبار عنه وعدم ثبوته له وح فبيان الدور في تعريف الوجود في نفسه ظ
واما في تعريف العدم في نفسه فانما يظهر اذا حمل الامكان على الامكان الخاص
وح في اخذ العدم في تعريف الوجود يلزم الدور في تعريف الوجود من وجه اخر خفاء
على ان العدم سلب الوجود فان قلت فعلى تقدير الحمل على الامكان العام فسلب
امكان الاخبار في تعريف العدم عبارة عن سلب سلب ضرورة لا ثبوت الاخبار
فلا بد فيه من تصور اللاثبوت وهو معنى العدم قلنا هذا انما يصح على تقدير حمل الامكان
العام على معنى سلب الضرورة عن الطرف المخالف لكن الشارح جعله بمعنى سلب الامتناع
عن الطرف الموافق كما صرح به في الحاشية على ان لاحد ان يقول لعل الامكان هنا

حيث قال لا يمتنع الاخبار عنه اى يمكن الخ

المعنى اى سلب الضرورة عن الطرف المخالف للايجاب غير ملحوظ فيه الطرف المخالف
للايجاب الا بهذا العنوان لا بعنوان السلب بخصوصه فتامل ثم فى هذا المقام
مناقشات منها انما اورده الشارح فى الحاشية بقوله لا يقال لا يتوجه لان مادة
النقض غير متحققه ومنها ان قوله اى يمكن فى تفسيره لا يمتنع يدل على ان المراد الامكان
العام فصار مخالفا لما ذكره فى اصل الشرح ومنها ان ما ذكره فى الجواب من المعانى الحرفية
جار فى المعدوم المطلق ولا يخفى على الفطن جواب اكثرها وقوله فى الحاشية
هذا الحد يصدق على المعدوم آه فجوابه ان الفاعل ان كان هو العدم فهو موجود فلا
نقض وان كان هو المعدوم فنمنع صدق مفهوم لفظ الفاعل والمنفعل على المعدوم
المطلق والسند على انا نقول المراد من الفاعل والمنفعل المؤثر والمتاثر حقيقة
وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول ليس كذلك ثم لا يخفى ان حمل الامكان على الامكان
العام اولى لان سلب ضرورة ثبوت الاخبار غير معتبر فى الموجود بل انما المعتبر فيه
سلب ضرورة عدم الاخبار وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل له لا يمكن ان
يقال وعلى تقدير ان يكون المعرف هو الكون النسبى وعدمه يمكن ان يدفع لزوم
الدور بان المعتبر فى التعريف هو الكون النسبى المعين الذى وقع رابطة فى القضية
المعينة المخصوصة والمعرف هو الكون النسبى المطلق فيكون تعريفا بما صدق
عليه ايض ولا يلزم الدور الا باشتراطين وكذا العدم المعتبر فى التعريف هو العدم
الرابطى المعين الجزئى الواقع رابطة فى القضية المخصوصة وهو غير العدم الرابطى
الذى كان معرفا وهو ظاهر كما وقع اشارة اليه فيما سيجىء من قول المص فى بحث
ثبوت المعدوم وما ومن اختلافهم فى وقوع الشك فى اثبات الصانع بعد اتصافه
بالعلم والقدرة والحيوة ولا يخفى انهم انما ترددوا فى الوجود دون الثبوت فينبغى

قوله الا ان الشرطين المشهورين لا يخفى ان
سوق تعريف العام الى كل الصور
يدل ان العام تعريف الحقيقة للعام
بنفسه منه

حمل الثبوت فى نفسه على الوجود فى نفسه وههنا بحث وهو انهم كما لم يجزموا بوجود الموضوع
فى نفسه لم يجزموا بوجود تلك الصفات لم وكما جزموا بثبوت ذلك الصفات له جزموا
بثبوت الموضوع فى نفسه وهذا وان كان كلاما على السند لكن المقصود التنبيه على
فساده والاولى ان يسند المنع المذكور بما ذكره المتاخرون فى السالبة المحمول من انها
لا يقتضى وجود الموضوع وبما سيجىء فى الشرح فى بحث ثبوت المعدوم وقال ان ثبوت
الشئ للشئ انما يستدعى ثبوت المثبت له فى نفسه اذا كان ثبوت الاعراض للموضوعات
او كثبوت الصور للمواد لا مطلقا وحمل عبارة الاستاد عليهما بعيد جدا واما قوله
لم يمكن اطلاق الكون عليهما بحسب الوضعين فبيانه انه اذا كان الكون الرابطى عبارة
عن الكون فى نفسه مع القيد فالتعبير عن الكون الرابطى بلفظ الكون مع القيد يحتمل
وجهين احدهما ان الكون مستعمل فى معناه اى الكون فى نفسه والقيد مستفاد
من لفظ القيد وهذا هو الظ وبناء السؤال عليه اذ لا يخفى انه ح يكون تعريفا بالمرادف
وثانيهما ان الكون وضع بازاء المقيد بالقيد المذكور مرة اخرى وعبر عنه بلفظ الكون
بحسب الوضع الثانى وح لا يكون التعريف بالمرادف لا يقال ح ذكر القيد يكون لغوا لانه
لفهم من لفظ الكون لان القيد معتبر فى مفهوم لفظ الكون على وجه الاطلاق والمذكور
محصل ومعين كذكر الفاعل فى المشتقات غير الفعل على ما حققه الشيخ والسؤال
المصدر بقوله فان قيل فى غاية الضعف منشأه عدم التفرقة بين كون الخارج او الذهن
ظرفا لنفس النسبة وبين كونهما ظرفا لثبوتها فى نفسها وتحقيقه ان يكون بناؤه على الغفلة
من حيث الترادف والاحتياج فى توجيه الترادف الى زيادة التكلف كما لا يخفى على الفطن

وسند المنع المذكور في جوابه ما اشرنا اليه وقوله وان فرضنا استلزاما اشارة الى منع الاستلزام
وقوله في الحاشية قال الشيخ متعلق بقوله بعد تسليم ان الوجود معنى شاملا للقسمين
سند المنع المشار اليه بهذا القول والمقصود بالاستشهاد قول الشيخ فهو ظلم ومغالطة
باشتراك الاسم ثم اعلم ان الجواب الذي ذكره الشيخ في المثال الثاني يمكن اجراؤه في الاول
بان يقال قولنا زيد معدوم النظير في قوة قولنا زيد معدوم عنه نظيره فيصير عدما
رابطيا وحكمه حكم الوجود الرابطي ويجري فيه جميع الاحتمالات التي ذكرها ولما كان في ارجاع
المثال الى هذا المعنى نوع دقة تخصص ظهور الظلم بالثاني وفيه بحث اذ فرق ما بين سلب ثبوت النظير
عن زيد وبين سلب ثبوت نظيره في نفسه كيف والاول عدم رابطي والثاني عدم في
نفسه فلو قال السائل مقصودي من زيد معدوم النظير هو الثاني اندفع الجواب لكن الظاهر
هو الاول والمجيب هو السائل فالاولى ان يستفسر فان اختار الاول فيجاب بما ذكره
الشيخ وان اختار الثاني فيجاب بما اورده رح في حاشية التهذيب حاصله ان مطلق
زيد معدوم النظير ليس هو المعدوم في نفسه بل المعدوم على وجه يتناول عدمه
وعدم شيء منه سواء كان نظيرا او غيره فلا شك في صدقه فتبقى ههنا شيء وهو ان
السائل لم يفرق في المثال الثاني بين الصدق بمعنى المطابقة لنفس الامر والصدق بمعنى التحقق
وخلط بينهما فخبط وذلك لانه لو اراد بالصدق المعنى الاول فكما يصدق المقيد بناء
على ان المطلق دائم الصدق كذلك يصدق المطلق اذ كما يصدق قولنا امير موجود
في نفسه بالاطلاق وان اراد المعنى الثاني فكما لم يصدق اي لم يتحقق بعد موته امير
المطلق لم يتحقق المقيد وذلك ظ ولا يبعد ان يقال معدوم النظير وصف الشيء بحال
متعلقه وقد حقق السيد المحقق ان وصف الشيء بحال متعلقه ليس وصفا لذلك الشيء بل انما
يصير سببا لوصف ثابت لذلك الشيء وهو كونه بحيث كذا فمعدوم النظير يرجع الى

او امير موجود كان شاعرا بالاطلاق صدق قولنا امير

الكون

بل نقيضه

الكون المذكور وح لا يبقى للشبهة وجه واعلم ان المنطقيين ذهبوا الى ان الارتباط في القضايا
الشرطية انما هو بين المقدم والتالي وهما المحكوم عليه وبه في الشرطيات والاحكام في شيء
من الطرفين بالفعل وذهب اهل العربية الى رجوعها الى الحملية زعما منهم ان الخبر في القضية
هو التالي والشرط قيد له بمنزلة الحال والظرف وقال السيد المحقق الحق هو الاول
لصدق الشرطية مع كذب التالي في الواقع ولو كان الخبر هو التالي لم يتصور صدقها
مع كذبه بضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد واعترض عليه الاستاد بان
التقييد بالشرط يفيد ان ثبوت التالي على تقدير المقدم ولا يلزم من انتفاء ثبوت التالي بحسب
نفس الامر انتفاؤه على التقدير ونظيره انك اذا قلت زيد قائم في ظني لم يكذب بانتفاء
قيام زيد في الواقع بل بانتفائه في ظنك فقط وما ذكره من استلزام انتفاء المطلق
انتفاء المقيد مسلم لكن لا نسلم ان المطلق ههنا منتف في الواقع بل المنتفي في الواقع هو قيام
زيد في نفس الامر وليس ذلك مطلقا بالنسبة اليه فان المطلق بالنسبة اليه هو قيام
زيد ماخوذا بحيث يمكن تقييده بنفس الامر او الظن او غيرهما وذلك متحقق في الواقع
في ضمن تحقق المقيد فيه اعني قيام زيد في ظنك فان قيامه في ظنك متحقق في الواقع فيتحقق
قيامه مطلقا في ضمنه وظني ان هذا تعسف والحق ما ذكره المحقق بيان ذلك انا اذا
قلنا ان كان زيد حمارا كان ناهقا فلا شك في صدقه وتحققه فاذا كان الخبر قولنا
زيد ناهق وقت كونه حمارا كان قضية حملية ومن المعلوم بالضرورة ان تحقق القضية
الحملية انما هو بثبوت المحمول للموضوع مثلا تحقق القضية المطلقة انما هو في وقت الاتصاف
بوصف المحمول نعم صدقها دائم وفرق ما بين صدق القضية وتحققها على ما بين في موضعه
فاذا قلنا زيد كاتب في الغد فلا شك في صدق هذه القضية في اليوم بالمعنى المقابل للكذب

لكن تحققها ووقوعها انما هو في الغد نعم يتحقق هٰهنا قضية اخرى وهي ان زيدا كان بحيث
يكتب غدا وصار المحمول مفهوما آخر هو الحيثية المذكورة لا مفهوم الكاتب وقد عرفت
الاستغناء عن مثل هذا فاذا قيد النسبة في القضية الحملية بزمان لا يتحقق اصلا ولا يتحقق
تلك القضية مثلا في النظر الذي ذكره اذا لم يتحقق الظن من المتكلم بقيام زيد لم يصدق
ولم يتحقق زيد قائم في ظني بل نقول اذا لم يتحقق وقت حمارية زيد بل امتنع تحققه
لم يتحقق النسبة في القضية المذكورة فاذا قلت زيد كاتب وقت كونه ضاحكا فليس
معناه الا ان كتابة زيد متحقق في الواقع مقارنا للضحك لا انه لم يتحقق فيه لا هو ولا قيده
ومطلق زيد بما هو في نفس الامر وقت كونه حمارا هو زيد بما هو في نفس الامر ولم يصدق
ولا يفيد تقييده بوقت كونه حمارا سوى ان ما هيته مقارن ومجامع لحماريته
في الواقع وما ذكر من ان التقييد بالشرط تفيد ان ثبوت التالي على تقدير ثبوت المقدم
فانما هو على تقدير اخذ القضية شرطية واما اذا اخذت حملية فيصدق ان ثبوت المحمول
للموضوع متحقق في الواقع مقارنا للقيد الذي اخذ معه فتامل وكن على بصيرة قلت
على تقدير ان يكون العدم سلب الكون اشارة الى ان هذا غير تام في نفسه بناء على ان العدم معناه مطلق
مطلق السلب ولهذا اتى الاعدام بعرف علما بما هذا لكن لا يخفى ان العقل يجد الفرق بين مفهوم العدم و
مفهوم السلب بان في الاول ملاحظة الوجود دون الثاني ولهذا قيل نقيض الشيء رفعه وسلبه ولا يقال نقيض
الشيء عدمه ولا يبعد ان يقال للعدم معنيان لغوي وعرفي وبناء الاول على الوضع الاصلي والثاني على العرف
الطارئ والدليل عليه ان المتبادر من لفظ العدم في العرف انما هو سلب الوجود ثم انه قد اورد هٰهنا
مقدمتا احديهما ان اللفظ المفرد لا يستفاد منه التفصيل وثانيهما ان اللفظ المركب لا يدل
الا على التفصيل والثاني مما لا نزاع فيه والاول وان كان مشهورا بين القوم وبنوا عليه كثيرا

قاعدة وبحث لعادة المعدوم اذا قضى ذات
الشيء في الازل وجوده فيما لا يزال يلزم كونه
موجودا في الازل فيما لا يزال ويلزم اجتماع
اجزاء الزمان وقال اهل العربية ونقل العلامة
في شرح التلخيص اذا قلنا جاءني زيد راكبا غدا
صغره وغدا كان صائدا حالا مقدرة لان غير
مقارن للعامل بل المقارن له مثل قوله مررنا
ولا يخفى انه لو تحقق اليوم كون صغره هٰهنا لما
نحتاج في توجيه المقارنة الى التقدير والارادة
وغيرها فتدبر منه

من اصولهم وقواعدهم لكن قد خولف فيه ونوقض بلفظ اضرب على صيغة الامر اذ يستفاد منه
التفصيل لانه مركب تام انشائي والقول باستتار الضمير يدفعه ان العرب الفحل يعرف هذا
المعنى المفصل من لفظة اضرب مع الغفلة عن الضمير واستتاره بل اعتبار الضمير انما هو
لرعاية قواعد النحو وكذا الحال في مرادفاته من اللغات الاخر تامل وثالثها ان الدال على المجمل
غير مرادف للدال على المفصل وقد اختلف فيه ايضا واعلم ان الصورة العلمية في صورتي الاجمال
والتفصيل متغايران كيف لا والاولى صورة واحدة متشخصة بتشخص واحد ذهني والثانية
صورتان ذهنيتان متشخصتان بتشخصين الا ان الاولى لما بدلت للتحليل الى الثانية لكن
ذو الصورة اي المعلوم واحد في الصورتين ثم انهم قد اختلفوا ان الالفاظ اما موضوعة
للصور الذهنية او المعلوم الخارجي وقد اختلفوا ايضا في ان المعلوم بالذات هو الصور
الذهنية او المعلوم الخارجي والظ ان الخلاف الاول متفرع على الخلاف الثاني اذ لا شك
ان الالفاظ موضوعة لما هو معلوم بالذات فمن قال بان المعلوم بالذات هو الصور الذهنية
بناء على ان الحاصل في الذهن في الحقيقة انما هو الصور الذهنية وذو الصورة انما يحصل
فيه بناء على ان صورته المطابقة وغير المطابقة حاصلة فيه لا الامر الخارجي بناء على
ان كثيرا ما يتصور اشياء لا وجود لها في الخارج قال بان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية
واليه ذهب اكثر المحققين كالشيخين ومن تبعهما ومن قال بان المعلوم بالذات انما هو ذو الصورة
بناء على ان الملتفت اليه بالذات انما هو ذو الصورة والكاسب انما هو ذو الصورة فكذا
المكتسب كما اشار اليه العلامة الرازي وتبعه المحقق الشريف اذ العلية والمعلولية في الخارج
انما يعرض للماهيات كما هو راي المحققين دون الوجود الذي هو اعتباري فكذا حال الذهني
قال بان الالفاظ موضوعة للامر الخارجي وبما قررنا ظهر انه على المذهب الاول لا ترادف
بين المفرد والمركب لاختلاف المعنى الموضوع له فيهما وعلى الثاني يتحقق لاتحاد الموضوع له فيهما

المذهب الترادف بين المفرد والمركب لان المعلوم بالذات في صورة الافراد
والتركيب واحد وهو الامر الخارجي الذي هو عبارة عن العرية

والصورة الملاحظة
آلة الملاحظة
لتعرف حالها فلا يكون
ملتفتة اليها بالذات بل
بالوجه

ثم الاستاد قد حقق المقام وحاكم بينهما وجعل النزاع لفظيا بانه لا شك ان المعلوم بالذات
انما هو المهية المعلومة من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية فمن قال ان المعلوم
بالذات هو الصورة الذهنية اراد بالصورة الذهنية المهية من حيث هي المعلومة لاطلاق
الصورة عليها شايع بينهم ونفي كون المعلوم هو الامر الخارجي مبني على ان المعلوم قد لا يكون
متحققا في الخارج ومن قال بان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي فاراد بالامر الخارجي مقابل
نفس الصور الذهنية من حيث انها متشخصة بتشخصات ذهنية ثم اقول ولا يخفى ان بناء
على هذا التحقيق يتحقق الترادف بين المفرد والمركب اذ المهية من حيث هي في الانسان والحيوان
الناطق واحد والتفاوت انما هو في الامر الخارج عنها والتفاوت في الامر الخارج لا يؤثر في
نفي الترادف هذا لكن يمكن ان يوجه نفي الاستاد الترادف كانه مبني على الطلاقات وان يستفاد
من كلامهم وما ذكر من تعدد الصورة في المفصل ووحدتها في المجمل او كون الوضع في المفرد
شخصيا وفي المركب نوعيا على ما سيجيء بيانه سر ما يستفاد من ظاهر كلامهم الا ان يستدل
بهما على نفي الترادف بيان ذلك انه اشتهر بينهم ان التعريف بالمرادف لا يصح لاستلزامه
توقف الشيء على نفسه وقد صرحوا بصحة التعريف بالحد التام ومعلوم انه لو تحقق الترادف
بين المفرد والمركب لكان التعريف بالحد التام تعريفا بالمرادف فعلم انهم ارادوا بالترادف
معنى لا يتحقق بين المفرد والمركب واقول يبقى الكلام في ان ما ذكر من التفاوت بالاجمال والتفصيل
كيف يصلح ان يكون سر الحكمهم بنفي الترادف مع انه تفاوت بالخارج وكذا الاختلاف بحسب الوضع
التشخصي والنوعي ويمكن ان يقال الالفاظ لما كانت موضوعة للمهية من حيث هي لكن لا مطلقا
بل من حيث هي معلومة فاختلاف العلم له مزيد دخل في التفاوت في الموضوع له بخلاف غيره
من الامور الخارجية وكذا التفاوت بالوضع الا انه يتوجه على تعريف الترادف انه لا بد
فيه من اعتبار احد الامرين فتامل والصواب ان الهيئة التركيبية في اللفظ المركب موضوعة

للهيئة التركيبية للمعنى على ما صرح به وهو جزء صوري للفظ المركب فاللفظ المركب يدل
على امر زايد على ما دل عليه اللفظ المفرد فلم يترادفا فبقي هنا شيء وهو ان الترادف
اصطلاحا انما يتحقق في اللفظ المفرد فعلى تقدير العدم اي عدم الوجود بسلب الكون
على ما اختاره الاستاد في بيان الترادف لا يلزم الترادف اصطلاحا اللهم الا ان يق
المطلق الترادف هنا اللزوم ما لزم في الترادف اصطلاحا وهو تعريف الشيء بنفسه
ويتوجه على تعريفه الاول انه انما يلزم التعريف بالمرادف لو قدر الوجود حتى كان
المعرف عدم الوجود اما اذا استعمل العدم فقط في سلب الوجود فلم يلزم ولعله
كذلك اي بحسب التصور احترز به عن التوقف بحسب النص كما يظهر في الحاشية
الجديدة فكان الش خلط التصور بالنص لكن لا يخفى ان كلام الش ظ في التوقف بحسب
التصور فكا نه حمل التصور في كلامه على المعنى المطلق المساوي للنص وجعل تحققه
على زعمه في ضمن النص هذا توجيه الكلام بقدر الامكان ويؤيده ما يوجد في بعض
النسخ من تقييد التصور بالسابق ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم اعلم ان السيد السند
لما اعترض عليه بان السلب في قولنا سلب الموجود المؤثر مثلا وارد على المجموع لا على
الموجود المطلق حتى يحصل معنى العدم المطلق اجاب بما حاصله ان سلب المؤثر مركب من تركيبين
احدهما مركب اضافي هو السلب المضاف الى الموجود المطلق ثانيهما مركب توصيفي هو
الموجود المطلق الموصوف بالمؤثر كما يظهر على المنصف فالسلب وارد على الموجود المطلق
وايضا اذا قلنا سلب الموجود المؤثر فقبل ذكر المؤثر لا شك انه يفهم معنى وهو الا سلب الموجود
المطلق الذي هو العدم المطلق وفيه نظر لان السلب وارد على معنى الفاعل وهو عبارة عن الموجود
المؤثر فالسلب وارد على المجموع البتة ولا يخفى انه لا يرد على هذا ما ذكره اصلا ولو سلم ان

معنى ما لا يكون فاعلا سلب الموجود المؤثر اى هذا المركب المشتمل على المركبين الاضافى والتوصيفى كما قال فيمكن ان يق ايضا ان الموجود هنا مأخوذ بمعنى الموجود فى الجملة بحيث يجوز ان يجامع سلب الوجود فى الجملة وح لا يكون سلبه معنى العدم المطلق اذ معنى العدم المطلق هو سلب الوجود المطلق على ان يكون الوجود الوارد عليه السلب مأخوذا على الاطلاق بحيث لا يجامع وجودا اصلا ثم نقول دلالة سلب الموجود المؤثر على سلب الموجود المؤثر على سلب الموجود المطلق الذى هو العدم المطلق ليست مطابقية وهو ظ ولا التزامية اذ لا يفهم عند اطلاق هذا اللفظ المركب غير الموضوع لم بديهة على انه لا يخفى ان السلب والوجود المطلق والاضافة بينهما داخلة فى مفهوم هذا المركب على ما اعترف به فتعين ان يكون تضمنية وح يلزم ان يكون تحقق سلب الموجود المؤثر مستلزما لسلب الموجود المطلق هف وذلك لان تحقق الكل موقوف على تحقق الجزء وايض يرد على هذا التوجيه لبيان الدور انه على تقدير كون معنى الفاعل هو الموجود المؤثر يكون المنفعل هو الموجود المتأثر يكون معنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا سلب كون الشئ موجودا مؤثرا وكون الشئ موجودا متأثرا فالسلب كان واردا على كونه موجودا مؤثرا وهو الكون الرابطى لا على الوجود فى نفسه المعتبر فى مفهوم الفاعل والمنفعل فعلى تقدير ان يكون المعرف هو وجود الشئ فى نفسه او الوجود المطلق لا يلزم شئ كما مر من كلامه وايض على تقدير كون المعرف هو الوجود الرابطى لا يلزم محذور لان السلب ح يكون واردا على الكون الرابطى الخاص وهو الرابط فى القضية المخصوصة ولا يتوقف على سلب الكون الرابطى المطلق الذى هو المعرف فلانا نقلب هذا الاعتذار ظاهره انه معارضة بالمثل ويرد على الجواب عن الاول انه مشترك بين صورتى الاعتذار والانقلاب لان معرفة كنه الصيغة لو لم يكن حاصلة من اللغة فمعلوم انه ليس من وظايف المقام

لان ذلك مم كيف وقد اختلفوا فى حقيقة مفهوم صيغة المشتق فذهب الاكثر الى دخول الذات فيه والنسبة والمبدء وذهب بعضهم الى خروج الذات عنه وبعضهم الى انه امر بسيط اجمالى لا تركيب فيه نفسه وانما هو التعبير عنه فى التركيب وذهب الاستاد الى ان مفهوم المشتق والمبدء واحد بالذات متغاير بالاعتبار كما سيجئ مفصلا ومعلوم ان هذا ليس من وظيفة اللغة وقوله وليس ذلك من وظايف المقام لعله جواب آخر عن الايراد الخ بعد الجواب الاول وكما يرد على قوله ولو بنى الاعتذار الى انه لم يتم الجواب اذ للمعترض ان يقول لعل ما نحن فيه من قبيل التابع الغالب لان معرفة مفهوم المشتق والتفصيل قد عرفنا انهما ليسا من وظايف مقامنا هذا فلا بد ان يكون ما نحن فيه من قبيل التابع الغالب بل الظاهر انه ح عن تردد السيد السند الشريف بل الظ هذا التوجيه بناء على ان الامور العامة هى المشتقات نظرا الى ظاهر تعريفها المنقولة والى اخذ قيد الاعيان فى تعريف الحكمة والى لفظ الشمول المذكور فى تعريفها ضمنا او صريحا اذ المتبادر منه ما لا يكون بحسب الحمل على سبيل هو هو واتحاد مفهوم نقيضه بيانه كما سيجئ انه لو حمل الوجود على المعنى المصدرى لتعدد نقيضه لان العدم نقيضه كما هو الظ من كلام المتن فى مواضع ذكر نقيض الوجود والشرح واللاوجود ايض نقيضه والثانى غير الاول اذ الاول غير محمول مواطاة على المهيات دون الثانى كما لا يخفى بخلاف ما لو حمل الوجود على الموجود والعدم على المعدوم فان اللاموجود هو المعدوم بعينه واقول فيه نظر اذ الوجود له نقيضان لكن كل منهما باعتبار حمل آخر فالوجود ان اعتبر صدقه وحمله على الذات باعتبار حمل هو هو فنقيضه بهذا الاعتبار هو اللاوجود الذى من شانه الحمل على المهيات بهو هو دون العدم الذى يحمل بالاشتقاق وان اعتبر صدقه وحمله اشتقاقا فنقيضه بهذا الاعتبار هو العدم دون اللاوجود ولما كان الوجود من شانه ان يحمل

على الهيئة اشتقاقا فاكان المتبادر من نقيضه نقيض هذا الاعتبار وهو العدم فصح للمعنى اتحاد
مفهوم نقيضه معناه واتحاد مفهوم نقيضه باعتبار الحمل الاشتقاقي الذي يتبادر منه فيه وبما
قررنا ظهر اندفاع ما ذكره من التأييد بهذا القول   هذا في التعريف الرسمي غير بين فان قلت
هذا منع مقدمة قد اثبتها المصنف والشارح بنى كلامه عليه قلنا لا نعلم انه لا يجري في التعريف
الرسمي لان تعريف الضاحك بالمتعجب مثلا ليس المقصود منه تحصيل معرفة اجزائه حتى يرجع الى
تعريف جزئه بجزئه بل المقصود منه تحصيل معرفة نفس مفهوم الضاحك بهذا الوجه
لا يقال ح ينبدفع الايراد عن الشارح اذ للشارح ان يخصص تعريف المشتق التعريف الحدي بقرينة
ان الدليل المذكور لا يجري الا ههنا كما قررت لان الشارح صرح بالتعميم حيث قال وايضا يعلم بحقيقته
او بوجه آخر ولا يمكن تخصيص الشق الاول بالتعريف الحدي دون الثاني لا نسلم لم يتحقق
الانفصال مع انه يصلح للتحقيق والتفصيل ثم اعلم ان هذا المنع لا يرد على المعتذر لامكان
التخصيص المذكور في كلامه بقرينة دليله جدا ثم انه منع في جواب السؤال المصنف بلا ابطال
الكبرى المطوية وهي قوله كلما لا يصدق على مفهوم الضاحك لا يصلح ان يكون تعريفا له قبل منع
الصغرى ولو فعل بالعكس لكان اولى ودعوى كون اتصاف الافراد عين اتصاف المهية
لا بشرط شيء مبني على اتحاد الافراد والمهية لا بشرط شيء   وكلام المعتذر ينادي على ان مراده
ما ذكرنا لا يخفى عليك انه يمكن ان يجعل كلام المعتذر منشأ لبحث آخر بعد الاول فيصير الكلام
على الشارح هكذا ان الشق الاول ليس تعريفا للمشتق بالحقيقة بل تعريف المشتق منحصر في الشق
الاول ولو سلم فلا نزاع في انه ليس تعريفا لمفهوم المشتق بالمشتق كما قررت وجعلت الشق
الثاني فيما التعريف بمفهوم المشتق وكلام المعتذر صريح في ان غرضه ان تعريف مفهوم المشتق
تعريف للماخذ بالماخذ ودليله لا يجري الا فيه ثم انه كتب ههنا حاشيتين احديهما على قوله
فيتم كلام المعتذر من غير قصور وبين فيها دفع المنافاة بين ما قرره في الحاشية السابقة من ان
في التعريفات الرسمية ليس يجب ان يكون تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدء بالمبدء وبين

ما ذكره ههنا ان كلام المعتذر تام من غير قصور وكيف فالمنع المذكور يرد عليه بان ما قرره في الحاشية
الاولى على مقتضى تحقيقه وما ذكره ههنا انما هو على مقتضى كلام الشارح فلا يلزم ان يكون معتقدا
له مرضيا عنده وقد يقيد ذهوله عما ذكرنا في تقرير كلام المعتذر من ان اعتذاره لا يجري في التعريف
الرسمي وثانيتهما على قوله لانا نلتزم وجعله اشارة الى منع ورود المنع السابق وبين فيها دفع
المنافاة بين المنع السابق ودفع نقض الشارح وذلك لان دفع النقض انما هو بالمنع بناء على تجويز ان
كان تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدء بالمبدء والمنع السابق مبني على تجويز ان في التعريفات
الرسمية تعريف المشتق بالمشتق ليس تعريفا للمبدء بالمبدء ولا منافاة بين التجويزين والاقتصار
الى هذه النكتة فالة الحاشية الاولى هذا مناف لما قرره ~~من تعريف المشتق بالمشتق ليس تعريف~~
المبدء بالمبدء ولا يخفى ان ما قرره ره وان اندفع نقض الشارح عن المعتذر بل المنع الذي اورده في الحاشية
السابقة بناء على مقتضى كلام الشارح وصار كلام المعتذر تاما على الشارح لكن لم يندفع به المنع
السابق عن المعتذر في الواقع ولم يصر كلام المعتذر تاما بحسب نفس الامر وما يندفع به هو ما
اشرنا اليه سابقا من ان مراده من التعريف التعريف الحدي كما اشار اليه ره وما ذكره من الاعتذار
لم يجر في التعريف الرسمي قد يرد على قوله فان النزاع انما وقع في بداهة الكنه الا ان وقوع النزاع
في بداهة كنهه لا يدل دلالة قطعية على ان هذا التعريف تعريف لكنه الموجود وتحديد له
لاحتمال ان لا يكون المعرف ممن نازع في بداهة كنهه لكن ذهب الى نظرية بعض وجوهه
وعلى التقديرين عرفه تعريفا رسميا اما التحصيل معرفته اي معرفة الموجود بهذا الوجه النظري
او معرفة الوجود بوجه نظري يستنبط من تعريف الموجود كما قرره المعتذر فان قلت الغرض
من التعريف الرسمي تصور المعرف على الوجه الجامع على وجه يساويه الموجود والوجود معلوم لكل
احد على هذا الوجه وايضا اذا كان معرفة الموجود على الوجه الاتم اي بالكنه حاصلا فاي حاجة
الى تحصيله وكسبه على الوجه الانقص كما قرره المعتذر على التقدير الاول قلت لعل الغرض زيادة
الانكشاف في التصوير والجواب ان نقل المص عن المعرفين وايراده عليهم والاعتذار عن الايراد على
النقل انه غير مطابق للواقع بان هذا النقل نقل لما يلزم من كلامهم وان لم يكن مذكورا صريحا في
كلامهم وغير ذلك كلها على تقدير وضع مقدمة ظنية وهي ان التعريف تعريف حدي لبيان
كنه الموجود ولا شبهة في ان ما ذكره من ان النزاع انما وقع في بداهة كنهه لا وجه لما اوردنا

او يكون ممن نازع في بداهة كنهه
ومع هذا ذهب الى نظرية
بعض وجوهه صح

بان التعريف المذكور تعريف لكنه الموجود فقد ثبت المطلوب وكونها قطعيا لا ينافي ذلك وكيف يصح دعوى
القطع ههنا مع اعتذار المص عن قبلهم ان التعريفات المذكورة تعريفات لفظية والحاصل على هذا
التوجيه ان المص لا ينبني كلامه على الظ وهو ان التعريفات المذكورة تعريفات حقيقية حدية بناء على
ان النزاع انما وقع في بداهة الكنه وهو انما يحصل بالحد التام واثبت الحدود فيها ثم منع ان يكون تلك
التعريفات حدودا والسند يجوز ان كونها لفظية ثم قال اذ لا شيء من المفهومات اعرف من الوجود فقوله لا شيء
الى بيان السند المذكور كما هو الظ ومعناه انه لا شيء من المفهومات اعرف من كنه الوجود ويدل على
انه لا يمكن التعريف الحدي للوجود ولا يدل على انه لا يمكن التعريف الحقيقي للوجود مطلقا حتى يثبت كونها
تعريفات كما لا يخفى الا ان يحمل على معنى انه لا شيء في المفهومات اعرف من كنه الوجود بجميع وجوهه
وهذا امر مشكل مستبعد جدا ومراده من تصور افراد الموجود بحيث يكون صادقا عليها ولا يكون
صادقا على الافراد المعدوم والمقصود منه ان التعريف بالوجه المساوي وتوجيه منع المعرف
على ما نقل عنه ان بعضا من الاوائل عرفوا الوجود بالامكان بقي ههنا شيء وهو ان المعتذر
استنبط من التعريف للوجود الموجود ثبوت الجزء الذي يتضمنه كلمة الدالة على النسبة
الثبوتية لانه اقرب ما يصلح تعريفا للوجود في التعريف الثاني بيان ذلك ان مقتضى تحقيقه كذلك
التعريف ان تعريف المشتق يكون الغرض منه تعريف مبدأه لانه المحتاج الى التعريف كما قرره مما انه
بمبداء اخر وغيره فليس يعلم منه بل غرضه ان يستنبط من تعريف المشتق ما يصلح تعريفا للمبدأ
الا انه في التعريف الاول ما كان صالحا له هو المبدأ بخلاف التعريف الثالث اذ الامكان والاجزاء
مما لا يحمل على الوجود واما انه يكون تعريفا بالاخص فليس ايرادا عليه بل على المعرف اذ
ليس غرضه تصحيح تعريفهم بل تصحيح نقل المص وتوجيه تعريفهم ما امكن والشارح غفل عن هذه
الدقيقة ولم يتنبه بها لكنه في الحاشية نطق بالصواب ويمكن ان يقال ان الشارح تسامح في
الشرح بوضع امكان الجزء مكان ثبوت الجزء وتداركه في الحاشية ويمكن ان يقال لعل الشارح
تسامح ايضا مماشاة مع الشارح واراد بامكان الجزء ثبوت الجزء له بالامكان فيتوجه منع المعرف عدم
الحمل وحمل كلام الشارح على عدم الحمل كليا بعيد عن العبارة   الا ما هو ما يطلب شرح الاسم اراد
بطلب شرح الاسم تصور الشيء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة

لفظية صح

بحيث يمتاز عن افراد المعدوم وتحصيل مفهوم تصوري لافراد الموجود صح

في الخارج فيتناول ما هو حد اسمي تفصيلي بعد معرفة المجمل المفهوم ثم الترتيب بين تلك المطالب قد
يكون باعتبار معرفة تلك المطالب كما يفهم من كلام المص وقد يكون باعتبار الطلب على ما
يشعر به بعض عباراتهم ولا غبار على الاول والثاني لا يخلو عن شيء وهو ان تقدم طلب
شرح الاسم على طلب التصور مثلا انما يجب اذا لم يعلم شرح الاسم ولعله كان معلوما فلا يحتاج
الى الطلب والا يلزم طلب الحاصل والجواب ان المراد من الترتيب في الطلب انه لو لم يحصل
تلك المطالب الثلثة ويحتاج الى طلبها فالترتيب بينها في الطلب على النحو المذكور المقرر
وقد بينا قش على قوله فلولا انهم ارادوا به ما يعم الحد والرسم الى آخره لا يجوز ان يكون طلب
هل البسيطة مطلب التصديق بوجود الشيء الذي تصور بكنه ماهيته والجواب
انهم حصروا التصور في قسمين بسيط ومركب وجعل الاول هل البسيط والثاني مطلب
هل المركبة فلو اعتبر في مطلب هل البسيطة بل المركبة ايضا كون الموضوع متصورا
بالكنه لم يلزم الانحصار وايضا يلزم على هذا ان لا يحتاج الى ما الحقيقية بل يكفي
ان يقال بما الشارحة ثم بهل البسيطة وليس في ما الحقيقية بعد هل البسيطة
فائدة يعتد بها على انه على هذا يبان تقدم هل البسيطة على ما الحقيقية يحتاج الى
زيادة التعسف وانفتح يكون الترتيب بين ما الحقيقية وهل المركبة نعم ينبغي ان
يخصص مطلب هل البسيطة بانها سؤال عن التصديق بوجود شيء علم بوجه مخصوص اذ
من المعلوم ان التصور بوجه عام ليس من مطالب ما الشارحة مع انه يكفي للتصديق بالوجود
في الجملة وايضا السؤال عن التصديق بالوجود يقتضي تصوره بوجه يحصل لكل اجل بالنسبة
الى جميع المفهومات بديهة وعلى التقديرين فاي حاجة الى السؤال بما الشارحة ولا يكون
هذا المطلب حاصر الجواب المجيب بين طرفي السلب والايجاب ومعناه انه ليس مطلبا حاصرا
لجواب المجيب بين امرين معينين كمطلب هل فانه حاصر لجواب المجيب بين طرفي السلب والايجاب

ضرورة بامر ورة تقدم مطلب ما الحقيقية على مطلب هل المركبة

ثم لما كان بين ما نقله المعترض من المنطقيين وبين ما نقله ره منهم تناقض دفعه بان احدهما
على سبيل التوسع او الاضطراد واسنده بكلام المصـ في شرح الاشارات والاخر في صورة
غير التوسع ولا الاضطراد لكن الظاهر ان لا اضطراد فيما نحن فيه نعم يمكن ان يقال انه على سبل
التوسع واراد بالتوسع التسامح وبالاضطراد ان لا يكون الذاتيات معلومة والا يكون
ثمة ذاتي كالواجب فصار الحاصل ان ما على الشارحة والحقيقية على سبيل التسامح والاضطراد
يقع في جوابه الرسم وتعريفا اللفظي واما بحسب الاصطلاح فلا يقع في جوابهما الا الحد
التام بحسب الاسم او بحسب الحقيقة بقي شيء هو ان التعريف الرسمي تعريف اصطلاحي ان معلوم
انه ليس وظيفة اللغة ولا بد له من آلة يطلب بها وليس بين كلمات الاستفهام ما يصلح له
سوى كلمة ما فينبغي ان يجوز وقوع الرسم في جوابها هو اصطلاحا ايضا وينبغي ان يكون
ذلك شايعا متعارفا لا على سبيل التسامح والاضطراد تامل هذا يدل على ان لا
ترادف الخ اما اولا فلان مقصوده يحصل بجواز وقوع المرادف في التعريفات اللفظية
فلو كان في صورة التعريف بالمركب يتحقق هذا المقصود كما في التعريف بالمفرد لينبغي ان يندرج
في التعريف بالمركب تحت التعريف بالمرادف ويقول ثانيا بل مدلوله على الالفاظ المرادفة للفرد
فان لم يوجد للمفرد او وجد لها الفاظ مركبة وجب كون المدلول على الالفاظ المفردة ما اشار
اليه ان في التعريف بالمركب ليس التفصيل المستفاد منه مقصودا وما كان لغوا واما ثانيا
فلان تغيير الاسلوب حيث وصف المفرد بالترادف دون المركب يدل عليه والا فمقتضى سوق
الكلام ان يقول فان لم يوجد او وجد لها الفاظ مركبة مرادفة خصوصا اذا كان مما يعين في
العرض كما اشرنا اليه وقوله اما الاعتبار اتحاد نوع الوضع يحتمل وجهين احدهما ان يكون
لاثبات عدم الترادف بين المفرد والمركب ويكون دليلا عليه وثانيهما ان يكون لبيان سر عدم
الترادف وقد مر تفصيله ثم انه قد كتب على قوله اذ الوضع في المشتقات قد يكون نوعيا حاشيتين

المفرد المشتق

احدهما قوله فيلزم امتناع تحديد المركب اذ الوضع فيه نوعي واراد بالتحديد التعريف الحقيقي
ومن المعلوم ان المشتق قد يحتاج الى التعريف الحقيقي والى ذكر التعريفات اذ التزام كون جميع
المشتقات ضروريات لا يحتاج الى التعريف الحقيقي وان ذكر التعريفات التي يذكر لها تعريفا
لفظية مكابرة فاحشة وثانيهما قوله فيلزم صحة تعريف المركب بالمفرد المشتق واراده
بالتعريف ههنا التعريف اللفظي ولا يجوز ان يكون التعريف اللفظي مشتملا على امر زايد
على مفهوم المعرف الا انه لا يكون مقصودا في التعريف كما اشار اليه في الشرح ولم يجز
ان يكون قاصرا عما اعتبر في مفهوم المعرف فالزم صحة تعريف المركب بالمفرد المشتق ولم
يقل بعكس ذلك في الحاشية الاخرى ويرد عليه ان انتفاء الدليل مطلقا لا يستلزم
انتفاء المدلول خصوصا اذا انتفى دليل خاص وانتفاء العلة المعينة لا يستلزم
انتفاء المعلول وما ذكره من اتحاد نوع الوضع في المترادفين مما لم يعتبر واني تعريف
المترادفين والصواب ان يقال المفرد ليس مرادفا للمركب بان المفرد موضوع بوضع واحد
والمركب باوضاع متعددة ولهذا عرف علماء الاصول الترادف بتوارد لفظين او
الفاظ في الدلالة على الانفراد بحسب الوضع على معنى واحد من جهة واحدة وجعلوا
القيد الاخير احترازا عن دخول الحد والمحدود بناء على ان دلالة احدهما بوضع واحد
والاخر باوضاع متعددة او يقال لما ذكرنا سابقا ان الهيئة التركيبية في اللفظ
المركب موضوع للهيئة التركيبية في المعنى فالمركب مشتمل على معنى زايد على ما دل
عليه المفرد فلا ترادف الشـ بل المقصود الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها
من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها اقول
هذا الكلام يدل على ان المقصود بالذات في التعريفات اللفظية حصول التصديق بان اللفظ
المعرف موضوع لما يدل عليه المعرف فيكون من المطالب التصديقية واما الاشارة المذكورة

والتعيين المذكور فلو توقف التصور عليه وليس المقصود بالذات في التعريفات اللفظية
مجرد التعيين والتمييز او اخطار المعنى بالبال واحضاره في القوة المدركة حتى يكون من
المطالب التصورية كما ذهب اليه الاستاذ اذ كثيرا ما كان المعنى مخطورا بالبال حاضرا في القوة
المدركة على الوجه الممتاز المعين ومع هذا يحتاج الى التعريف اللفظي وهو ظ وكذا ليس المقصود
بالذات تصور الشيء بعنوان كونه موضوعا له للفظ المذكور كما ذهب اليه السيد السند
اذ هذا التصور لا يلزم التعريف اللفظي على انه تعريفا حقيقيا اسميا مساويا او اعم هذا
والمراد بقوله فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف الخ انه في التعريف الضمني هو تعريف
الوجود ويلزم ايراد ما هو مرادف للمعرف لا التعريف الصريح وهو تعريف الموجود اما في التعريف
الثالث فظ لان الكون مرادف للوجود ويكون غير مرادف للموجود واما في التعريف الاول فلان
الثبوت مرادف للوجود لان النسبة المعتبرة في اسم الفاعل نسبة اسنادية والمعتبرة في اسم والثابت غير مرادف للموجود صح
المفعول النسبة التعليقية فلا ترادف بينهما ثم اقول في الاعتذار الذي ذكره المص نظر لان
التعريفات اللفظية لا بد ان تكون بالفاظ اشهر ومعلوم ان ما ذكر في تعريف الوجود ليس
اشهر من الوجود فالصواب ان يذكر في مقام السند ان هذه التعريفات في الاصل علية الموجود لا
لمفهوم الموجود بما هو موجود الشرح بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء من
المفهوم ما اعرف من الوجود اقول لا يخفى انه لا بد من حمل التحديد على المعنى الاخص المقابل للرسم
الذي هو مصطلح ارباب المنطق لا مصطلح الاصول اي مطلق المعرف اذ لا ينطبق على الدعوى الدليل صح
ح بان يتم معنى قوله اذ لا شيء من المفهوم ما اعرف من الوجود لا شيء اعرف من كنه الوجود بجميع
وجوهه وادعائه مشكل خصوصا اذا كان المراد من الوجود الموجود ثم اقول وفي قول الشارح
انا راد البحثان الاول انه يمكن ان يقال لعل المص في مقام العقد منع ان يكون المذكورات
في مقام الحد وتحدودا حقيقة بل تعريفا لفظية واسنده بامتناع الحد الحقيقي للوجود
وبينه بقوله اذ لا شيء اعرف من الوجود فما ذكره الشارح مقابلة المنع بالمنع والثاني ان قوله

قلم اجمالا ان ليس شيء من المفهومات المعلومة اعرف من الوجود كما اعترف به الشارح فلو كان الوجود
متصورا بالوجه فيكون مفهوم الوجه اعرف منه لانه يصير سببا لانكشاف ذي الوجه
والحاصل ان تصور الوجود اعرف جميع التصورات الحاصلة في العقل بالاستقراء والرجوع
الى الوجدان ولو كان هذا التصور تصورا بالوجه يكون تصور نفس الوجه اذا التفت
النفس اليه لانه متصور بخصوصيته وذو الوجه متصور بصورة الوجه فلا بد ان يكون
تصورا بالكنه وقد فرض انه اعرف جميع التصورات فيكون بديهيا فقد ثبت ان تصور
الوجود حاصل للعقل بطريق البداهة تامل ولا يذهب عليك ان تمثل هذا الدليل على اثبات
بساطة الوجود اذ لا شك انه لو كان له جزء كان جزؤه اعرف منه وقد فرض انه ليس مفهوم
اعرف منه قف اعترض عليه بان كلام المعترض يرجع الى وجوه ثلثة لاثبات ان الوجود
متصور بالكنه بديهة الاول ان الوجود له فرد حقيقي عارض للماهيات ويبين ذلك بوجهين
الاول ما اشار اليه المص من ان ما ذكره المص يدل على ان ليس للوجود عرض وحصول للماهيات
اصلا الثاني اعتراف الشارح بذلك واذا ثبت ان ليس للوجود فرد عارض للماهية اصلا فليس من
المفهومات المتحققة في نفس الامر دون اعتبار العقل حتى يحتمل ان ما يعتبره العقل غير منطبق
عليه بل وجها من وجوهه فح ليس مهيته وكنهه الا ما يعتبره العقل الثاني ان الوجود بسيط
فلا يتصور تحديده فيكون كنهه بديهيا الثالث ان الوجود مما ينتزعه العقل من الماهيات فليس كنهه
وجهي الا ما انتزعه العقل والاستاذ قد تعرض على الوجه الثاني من اثبات ان ليس للوجود فرد عارض
للماهيات في اصل الحاشية بان ما ذكره الشارح هناك منع وليس فيه اعتراف فلا يمكن الاستدلال
به وقد تعرض للوجه الاول في حاشية الحاشية بنقل ما ذكره الشارح في شرح هذا الموضع
حيث خص الحصول بالحصول الخارجي وقال انا لو سلم ان ليس للوجود فرد حقيقي عارض
للماهية بل له افراد يكون الوجود بالنسبة اليها نوعا لا يلزم كون تلك المفهومات متصورة
الافراد صح بالكنه الا اذا ثبت كون ذلك المفهوم متصورا بالكنه ولم يثبت وانت بما قررنا كلام المعترض

عرفت عدم ورود هذا الكلام وقرر الوجه الثالث بان البساطة لا تستلزم امتناع الحد وكذا
يلزم منه بداهة الكنه كما في الحاجبية فلا ان المقسم في البديهي والنظري هو العلم الكمي الحصولي
وتعرض رابعا لان كون الوجود انتزاعيا لا يدل على ان كنهه معلوم بديهة والظاهر ان المعترض
بنى كلامه على اصله وهو ان المفهومات الاعتبارية كلها مما يخترعها العقل وليس لها تحقق
في نفس الامر واراد بالاختراع ما اخترعه العقل فح يرجع الى الوجه الاول فلا يرد بالانتزاعي
عليه هذا الايراد اقول ويمكن ان يقال لو سلم ان الوجود امر اعتباري محض فلا شك ح ان
له منشأ لصحة الانتزاع اذ لا شك في صحة انتزاع الوجود عن الموجود وعدم صحة انتزاع
العدم عنه بالضرورة والسيد معترف ايضا لكونه متحدا مع مفهوم الموجود ويمكن ان يقال ما
يكون الاتحاد مع مفهوم الموجود منشأ لصحة انتزاعه هل حصل في ذهننا بحقيقته
ام حصل في ذهننا بعض عوارضه فتأمل وبنى الايراد كلامه على انها ليست اعتبارية
محضة ليس لها تحقق في نفس الامر مطلقا   الشارح الاول ان النقض بالتصديقات الخ انه ان
اراد بالتصديق البديهي ما يكون اجزاؤه بديهيا على ما هو مصطلح في التصديق البديهي على ما قرره في
شرح المطالع وح لا يصح منع الكبرى نعم كان يتجه منع الصغرى وقد اندفع بانا نعلم اجمالا
انه هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب ثم لا يخفى ان الدليل منقوض بسائر المفهومات
النظرية واما الاجزاء اما وجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ما قيل وكذا اذا كان بعضها قال الشارح
وجودا والمراد بكونها وجودا ان يكون نفس مفهوم الوجود فيندفع ما قيل ان جزء وجود لكن
صدق الوجود على جزء صدق عرضي فالاولى ان يرد على قوله لا يقال امران احدهما ان مراد المستدل
انه لا يخلو اما ان يكون شيء من اجزائه مفهوم الوجود او لم يكن شيء من اجزائه مفهوم الوجود وعلى
الثاني لابد ههنا من امر زائد مغاير لكل واحد فرض انه غير الوجود ويكون هو مفهوم الوجود وح
يندفع المنع وثانيهما انه لو كان الوجود هو ذلك الزائد مع تلك الاجزاء ولم يكن ما فرض جميع اجزاء
الوجود جميع اجزائه هف واقول ايضا لا يخفى ان قوله فان قيل نحن نستدل بان هذا النقض البديهي الخ
النقض بديهي الخ

يكون

يكون لدفع المنع الاول لكنه هو الظاهر لا الدفع ايراد الثاني ايضا فلا يرد ح ما اورده في الجواب ثم انه
ما ذكره في الحاشية موافقا لما ذكره المحقق الشريف قدس سره ان مختار المص ان تصور الوجود
بديهي وكذا الحكم ببداهته وانت خبير بان كلام المص ههنا لا يدل على ان الحكم ببداهة تصور
الوجود بديهي ولو كان كذلك لكان لا يتوجه المنع الذي اورده الشارح على قوله لا شيء اعرف من الوجود الا
بتكلف تام   الشارح واما بالرسم وانه باطل اقول ابطال الرسم مع ان الكلام في بداهة الكنه
بناء على احتمال ان يكون لبعض الرسوم علاقة مع ما يرسم بها ينتقل منها اليه اقول يرد على قوله
لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى مفصلا انه ما عدا الرسوم يجوز ان لا يكون غير المتناهي
كما اذا كان المعرف هو الممكن مثلا بل لا يكون تعاقل المرسوم متحققا كما اذا عرف الموجود المطلق
ثم اعلم ان المحقق الشريف قدس سره اورد النقض على الدليل الثالث بجميع المفهومات النظرية على ان
يكون النقض نقضا لتمام الدليل والشارح اورد النقض على انه كان نقضا لبعض الدليل وهو دليل
بساطة الوجود ولعل وجه العدول انه لا نزوم بداهة جميع المفهومات ليس بمحذور اعند الامام
على ما اشتهر من مذهبه بخلاف لزوم بساطة الجميع وغرضه في قوله وهذا الاستدلال
بالشكل الاول التنبيه على جريان هذا الاشكال في مطلق الشكل الاول مع جوابه ثم الظاهر ان الاختصاص
بحسب نفس الامر وان كان كافيا في انتقال الذهن الى المعرف لكن الظاهر حال من يكون بصدد الكسب
يضع المطلوب ويتردد لتحصيل مبادئه مناسبة للمطلوب فلابد من العلم بالمناسبة ليكون من الحركة
الاولى وتجرى حركة ثانية لتحصيل الترتيب اللائق وهو المراد بالعلم بالاختصاص وايضا في
التعريف الرسمي تحصيل الاختصاص التام وهذا وان كان حاصلا بعد التعريف وينتفع لزوم
الدور ولكن لزوم احاطة الذهن بما لا يتناهى كان باقيا ولعله لهذا قال ان سلم ذلك وقوله لا يقال
يرجع الى معارضة كلامهم كانه قيل لو كان الوجود بديهيا لكان بداهته بديهيا وليس فليس
او يقال يرجع الى ان مؤنة الاستدلال لغو وعبث وهذا هو الظاهر من العبارة او يقال لا ذا احتاج
البداهة الى الاستدلال كما اعترف به كان البداهة نظرية مع ان بداهة كل بديهي بديهية ويمكن

عند العقل فيحصل العلم بالاختصاص من الالم

دفع الاخيرين بان ما ذكره تنبيه وليس باستدلال فتأمل   لان غاية الامر على هذا التقدير
انه تنبيه على قوله الظاهر ان المراد الامر الزايد هو الهيئة الاجتماعية بان ذلك الامر الهيئة الاجتماعية
اقرب الى المجموع المركب واشبه به مما عداها من ساير الاحتمالات اذ كما ان المركب حاصل بالاجتماع
كذلك الهيئة ثم اعلم انه اعترض على قوله وان لم يكن ذلك الامر الهيئة بل امرا خارجا بما حاصله انا
لا نم انه لو لم يكن ذلك الامر الهيئة فلا بد ان يكون امرا لا يكون تلك الاجزاء معروضا له وقال في
الاجد كانه توهم ان قولنا بل امر آخر اه مثال للمقدم المذكور ولا مجال لذلك التوهم المذكور لان العطف
على المقدم مقدم ثم استشعر انه يمكن فهم هذا الحصر من هذه العبارة بدون ان نجعل بل امرا آخر
تاليا كما لا يخفى على من له دربة باسلوب الكلام كتب في الحاشية قوله وهذا المنع انما يرد على حصر
لم يبق عليه للمستدل فقوله هذا المنع اشارة الى المنع الذي ذكره في الحاشية الاجد ونقله في
حاشية الحاشية بقوله قيل قوله وان لم يكن ذلك الامر الهيئة بل امر آخر لا يكون تلك الاجزاء معروضات
لغيرها وانما يكون كذلك لو كان العارض منحصرا في الهيئة الاجتماعية وليس كذلك وغير عبارة
المعترض عليها الى قوله لم يكن ذلك الامر الهيئة ولا امر آخر عارضا اه وجعلها تفسيرا للعبارة
المذكورة وبيانا لما هو المراد منها ثم انه اعترض ايضا على قوله بل في امر اجنبي عنه بان العلاقة لم
تنحصر في العارضية والمعروضية حتى يكون ما عداها داخلا في الاجنبي واجاب عنه بقوله
والاجنبي لا يكون له تلك العلاقة وفي بعض النسخ وفي بعض النسخ والمراد بالاجنبي آه هذا
الظهر ثم كتب هنا حاشية اخرى على قوله اذ لا عارضا ولا معروضا بقوله اريد به ما يشمل عروض
احدهما آه او على قوله ولا في معروضه ولا في عارضه وعلى التقديرين يكون التعميم في تلك العبارة
مقصودا ولعله اعتمادا على ما سبق حيث قال وكذا اذا كانا عارضين الخ اجمل الكلام ثم لا يخفى
ان التعميم في قوله لا عارضا ولا معروضا اسهل واقرب منه في قوله ولا في معروضه ولا عارضه
بالضمير كما لا يخفى   وفيه بحث مدار البحث على توهم ان ندرة الوقوع يستلزم ندرة احتمال
الوقوع وحاصل الجواب منع الاستلزام المذكور وتوجيه ما ذكره في السؤال انه منع او لا مقدمة

مسلمة وهي ان عدم تذكر المشقة قد كانت قليلة وادعى انه يمكن بها اثبات ان اشتباه البديهي بالنظري
قليل بل نقول ان هذا الاشتباه ملزوم للتردد في انه هل كان فيه مشقة الكسب او لم يكن ثم قال
ان المفروض وهو المقدمة الممنوعة اولا التي عبر عنها بقوله انها نسيان المشقة الحاصلة قليل الوقوع والتردد
اللازم منها كون التردد والمذكور قليلا وقد كان ادعى ان الاشتباه المذكور ملزوم للتردد المذكور
فاذا ثبت انه قليل ثبت ان ملزومه قليل ايضا والى ما ذكرنا اشار بقوله فالشك في بداهة البديهي
اي اشتباه البديهي بالنظري مبني على احتمال امر وهو نسيان المشقة الحاصلة قليل الوقوع على
هذا الامر كما بين النظ فيكون هذا الكلام منه اشارة الى حاصل تمام ما استدل به على المط وحمل
ان ذلك الاحتمال فيكون اشارة الى بعض منه وتوجيه ما ذكره في الجواب ولا ذكر اصل الدليل لم يعترض
لمنع طريق آخر يمكن ان يتمسك به على هذا المط بقوله ولا يلزم من ذلك الى قوله وان كان وقوع
الشق الاول وقوله وان كان وقوع الشق الاول قليلا اه محط الجواب عن التمسك المذكور
المص وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود لم يذكر الشارح معنى اطلاق الوجود ولم يتعرض
لبيان فائدته وقد يقال ان في ذكر معناه وبيان فائدته وجهان الاول انه لدفع سؤال ربما يتوهم
وهو انا اذا نريد بالوجود الجزم بها الوجود الواجبي مثلا فلا تم انه مجزوم به وان سلم فلا نم انه
بعد الجزم به انه يتردد في الخصوصيات اويتبدل الاعتقاد كونه واجبا الى الاعتقاد كونه ممكنا وان اريد
الوجود المشترك فيه كان هذا مصادرة اذ لم يثبت اشتراك الوجود الا بهذا الدليل وتقرير الجواب
ان المراد الوجود الغير المضاف الى الخصوصية فانه من المعلوم بالضرورة انا اذا نظرنا الى وجود ممكن جزمنا
بوجود سببه وجودا مطلقا عن الاضافة الى الخصوصية ما ولم يعتبر معه الاشتراك ايضا
وان كان في الواقع مشترك فيه كما يقتضيه الدليل بل لا يبعد ان يراد بالاطلاق عدم التقييد
بالاضافة الى الخصوصيات وبكونه مشتركا فيه الثاني انه لدفع سؤال سيذكره الش في آخر هذا
البحث وهو ان المجزوم به هو كونه موجودا باحد الوجودات المخالفة للذوات فلا يلزم
الاشتراك وتقرير الجواب انا نعلم بديهة ان المعنى المجزوم به هو الوجود من غير اعتبار مفهوم
الاحدية معه والمراد بالاطلاق في الوجود ان لا يعتبر معه امر آخر اصلا ثم لا يخفى على المتأمل

ذكره بيان الاطلاق ووجهين الوجه الاول
اذا نظرنا الخ والوجه الثاني بل لا يبعد

جريان الوجهين في الدليلين الآن المص ذكر هذا القيد في الاول واكتفى به عن الاخير

لا يخفى ان نقيض الوجود هو اللاوجود اقول وذلك غير رفع الوجود بالمعنى المصدري بل على ما هو من باب الذب وباب عكس النقيض لا يخفى على احد انه لا يصدق رفع الناطق مثلا على نوع الانسان واما تفسيرهم النقيض بالرفع فبناء على انهم ارادوا بالرفع ما يستفاد من كلمة ليس لا المعنى المصدري وغير المعنى المغاير حتى يكون معنى زيد لا قائم مغاير القائم ويصير كلمة لا اسما والحق انه اداة لا انه مردود على ما صرح به سيد المحققين في حاشية المطالع في بحث الالفاظ حيث قال عند دفع هذا التوهم وهو مردود لان المقصود بلا قائم اثبات اللاقيام لزيد لا اثبات مغاير للقائم فلا يكون اسما بل اداة اقول والحق ان مرادهم ما يعم المعنيين ويكون للوجود مثلا باعتبار حمل المواطاة نقيض هو اللاوجود وباعتبار حمل الاشتقاق نقيض هو الرفع المصدري واذا قطع النظر عن الاشتقاق والحمل واخذ التناقض باعتبار غاية التباعد والتنافي كما صرح به المحقق الشريف قدس سره ولا يبعد ان يقال كل من اللاوجود والرفع المصدري يصلح لهذا وقد عرفت ما على الاستثنا

الشرح مع تبدل الاعتقاد كونه واجبا اه اشارة الى ان للدليل الاول تقريرين مناط احدهما على التردد والاخر على التبدل ولا يخفى ان كلام المص لا يحتمل الثاني فينبغي التعرض للثاني على وجه لا يفهم انه من تتمة شرح كلام المتن وقوله الى غير ذلك من الخصوصيات كانه مبني على حمل الوجود على المطلق الشامل للخارجي والذهني واورد على قوله فبالضرورة ان يكون الامر للمقطوع به الباقي اه ان هذا انما يسلم لو علم الاختصاص والجواب بان هذا الكلام مع الاشاعرة القائلين بان وجود كل شيء عين ماهيته والعلم باختصاص التي بنفسه بديهي يكفيه التفات النفس المجرد عليه ان هذا انما يتم لو كان المفهوم من لفظ الوجود في كل ماهية ما هو المفهوم من لفظ تلك الماهية نعم يمكن دفع ما قيل عليه ان الدليل يكون جدليا ووظيفة الحكمة والكلام هو البرهان بان الدليل المذكور ههنا لم ينحصر فيه ووظيفة الحكمة والكلام لا ينحصر في البرهان بل غرضهم ان يذكروا صيغة الجدل اولا ثم اقاموا البرهان كما فعل الشيخ ذلك كثيرا وايضا سيجيء ان المدعى بديهي وما ذكروا تنبيه وقد يقع عن دليل تبدل الاعتقاد بان ان

عن الانتساب

ممكنا الى الاعتقاد كونه

علم الاختصاص فذاك وان علم عدم الاختصاص فيلزم الاشتراك والا ارتفع الامان عن العقل وفيه نظر لجواز ان يكون جزم العقل مستندا الى شبهة حصلت له لا الى الضرورة وكون العقل امينا في الاحكام النظرية غير تام والا لم يحصل الجهل هذا لكن لا يخفى على المتأمل ان اتفاق جميع العقول في الحكم بامر غير مطابق لشبهة عرضت لهم بعيد غاية البعد فتأمل ويمكن ان يقال اذا حصل الجزم بعدم الاختصاص من جميع العقلاء فلا منازعة ولا مخاصمة لانه عين الاعتراف باشتراكه والا فالاختصاص فلا يبقى مع زواله الاعتقاد بما يخصه والجزم بخصوصية اخرى ولا يخفى ما فيه على الفطن عدم جريانه في دليل الاعتقاد التردد فتأمل ثم يقال في دفع التقريبين ان المراد من الجزم بوجوده مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات انا جزمنا بان هذا السبب ان كان واجبا كان موجودا بهذا المعنى وان كان جوهرا كان موجودا بهذا المعنى وصار حاصل الدليل الامر بالرجوع الى الوجدان في حال الجزم بالوجود مع التردد والتبدل في الاعتقاد بانك في تلك الحال وجدت نفسك انك تجزم بثبوت معنى واحد لتلك الخصوصيات الطان التردد بتجويز العقل وهو لا يقتضي المطابقة للواقع لما منع الشارح كون مفهوم الوجود مما وقع التردد فيه تصديقه لا اثباته بان التردد بتجويز العقل لو لم يكن يتعلق بكون مفهوم الوجود موجودا في الخارج حتى يكون علة للموجود خارجي كان ذلك اما لان التجويز يقتضي مطابقة ما يتعلق به التجويز للواقع وهو باطل لان كون العلة واجبا مما وقع التردد فيه وكذا كونه جوهرا او عرضا فلو كان المتردد فيه مطابقا للواقع البتة لاجتمعت تلك الاقسام في الواقع لان الامور المتحققة في الواقع مجتمعة فيه او المراد انه لو اقتضى التردد المطابقة للواقع لكان كل واحد من تلك الاقسام مطابقا للواقع ولو بدلا مع ان كل واحد لا يمكن ان يكون علة للممكن المفروض ودليل الصالح للعلية الا واحدا منها فقط واما لان المتردد فيه لا بد ان يكون بديهي البطلان

احتمل صح

وتجويز العقل صح

ولا يخفى ان ما نحن فيه من هذا القبيل و هو بط لان كون الوجود من المعقولات الثانية و غير موجود
في الخارج على تقدير التسليم وعدم التعرض لابطاله كما هو رأي جمهور المتكلمين ليس بينا بحيث لا يكفي
للعقل التشكيك فيه هذا فان قلت المدعى هو اشتراك الوجود بين الموجودات الخارجية في نفس الامر
كما يدل عليه ظ كلام الشرح ومراد الش ان التردد الذي يفيد اشتراك الوجود معنى بين الموجودات
مع بقاء الجزم بالوجود التردد الذي يقع بين الموجودات المتحققة الوجود اذ الكلام فيما هو
من الموجودات في الخارج ولا شك ان الموجود في الخارج ليس الا ما هو موجود فيه وح يندفع
كلا الايرادين قلت هذا تخصيص للدعوى ببعض الموجودات الخارجية والتخصيص تعسف
اذ الظ ان هذا الحكم عام شامل لجميع الموجودات بما هو موجود بحسب نفس الامر سواء كان موجودا
خارجيا او لا وعلى تقدير ان يكون موجودا خارجيا فسواء كان محقق الوجود ام لا بل لا يبعد
ان يقال ان هذا الحكم شامل للممتنع ايضا لانهم فسروا الاشتراك بان اطلاق لفظ الوجود على
الجميع بمعنى واحد ولا شك انه قد اطلق لفظ الوجود على الممتنع وان كان بطريق السلب عنه
فالمدعى ان الوجود الذي يطلق على الممتنع هو الوجود الذي يثبت للممكن ولا يخفى انه اذا ثبت
اشتراك الوجود بين جميع الموجودات بحسب نفس الامر ثبت اشتراك الوجود الخارجي بين
الموجودات الخارجية لان جميع الموجودات بحسب نفس الامر الموجودات الخارجية عند
الاشاعرة والحاصل ان مطلوبهم هنا اثبات اشتراك الوجود بين جميع ما هو موجود في نفس الامر
سواء انحصر الجميع في الموجودات الخارجية ام لا الآن بعد اثبات الوجود الذهني يظهر ان
المشترك فيه له فرد غير الخارج وايضا يرد عليه ان كلام الش يأبى عنه اما اولا فلما اشار
اليه حيث قال ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات
اذ لا وجه لقوله الى غير ذلك بعد تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا هذا اذا كان
المقصود اثبات اشتراك الوجود الخارجي بين الموجودات الخارجية المحققة الوجود واما ثانيا
فلان قوله في الحاشية يلزم من ذلك اشتراك الوجود من نفسه وغيره و هو كذلك يدل

قوله ولا هو واقع في الوجود الخارجي كتب في الحاشية قوله اي ليس الوجود سواء اخذ مطلقا او خص بالذهني او الخارجي موجودا في الخارج الغرض منه هذه الحاشية
ان ما قلنا انه غير واقع في الوجود الخارجي المراد منه انه اذا كان الوجود المجزوم به وجودا خارجيا واما الوجود المتردد فيه فيحتمل الثلث اي الوجود
مطلقا غير موجود في الخارج منه
فضمير هو راجع للاخير كما ذكر لا الى الوجود المخصص بالخارج لان هذا لا كلام عنه وفرد اذ لو كان الوجود موجودا فنقول منه

على عدم اختصاص الكلام بالوجود الخارجي لان اشتراك الوجود الخارجي بين نفسه وغيره
ليس حقا عند المحققين فلا يصح قوله وهو كذلك واما ثالثا فلان قوله وهذا انما يكون
على تقدير صحة التردد وتجويز العقل وجوده في الخارج غير توجيه قول الش التردد انما يقع
فيما هو من الموجودات بما ذكره القائل اذ لو كان المراد ما ذكره لينبغي ان يقول على تقدير كون
الوجود موجودا في الخارج لان المتردد فيه فيما نحن فيه موجود خارجي تحقيقي ولا يخفى انه لا يرد ايضا
على تقرير الدليل على ما قرره الاستاد انا قد نجزم بان علة الممكن هو الواجب ونتردد في انه زيد
او عمرو او الى غير ذلك من الخصوصيات فيلزم اشتراك الواجب بين تلك الاشخاص لان اللازم
انه لو كان تلك الاشخاص واجبا كان واجبا بهذا المعنى ولا يلزم منه كونه واجبا في الواقع وقوله
وليس المعقول منه في كل خصوصية تفسير لقوله قابلا للاشتراك وهو الذي دل عليه
بقوله مفهوما واحدا ولم يرد به قابلية الاشتراك بحسب الواقع حتى يرد عليه انه غير لازم
من الدليل لما مر انفا فلا يلايم تسليم لزوم قابلية الاشتراك من الدليل على ما يشعر به قوله ولان
وجبه الخ واما قوله نعم يلزم منه ان الموجودات ههنا في الواقع مشترك في ذلك المفهوم فمبني
على ما قررنا في توجيه الدليل انا جزمنا بان هذا السبب ان كان واجبا كان موجودا بهذا
المعنى وان كان جوهرا كان كذلك الى غير ذلك وهو قوله والجواب بتغاير الاعتبار بين الافراد قيل
لا حاجة الى الزام هذا اذ قد مر انفا ان المراد من القابلية مجرد ان المعقول في كل خصوصية ليس معنى
اخر ولا يلزم ان يكون الوجود موجودا حتى يحتاج الى العذر بتغاير الاعتبار بين تلك التغاير بين
المشترك والمشترك فيه في الجملة ضروري وان لم يتحقق ما في الاول الص الش في الحاشية
واجبا ولا بانه يلزم من ذلك اشتراك الوجود الخ الفرق بين الجوابين ان في الجواب الاول يلزم عدم
المغايرة بين الموجود والوجود بحسب المفهوم مراد الص بل ههنا مفهوم واحد له اعتباران باحدهما موجود
وبالاخر وجود كما اذا اخذنا زيدا باعتبار انه كاتب واخرى باعتبار انه شاعر فان ذات زيد في الاعتبارين واحد

هو بحسب المفهوم وانما التفاوت بملاحظة الاعتبار من معه فان قلت البقاء بين المجزوم والمتردد
فيه وكذا بين الباقي والزائل بحسب الذات والمفهوم البتة فلا يمكن الجواب بالتزام التغاير
بمحض الاعتبار اولا المجزوم به الباقي وهو ان الوجود محمول عليه بحمل الاشتقاق والمتردد فيه
هو كونه عين مفهوم الواجب فالمجزوم به هو حمل الوجود اشتقاقا والمتردد فيه حمل الوجود عليه
على طريق حمل الشيء على نفسه بهو هو فلا منافاة وفي الجواب الثاني يلزم التغاير بحسب المفهوم ومنع
لزوم الشم بناء على ان وجود الوجود لا يتحقق بدون الاعتبار وان كان بعد تحققه يتحقق الاعتبار
يكون مغايرا له في المفهوم الحاصل ان الش هنا من الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار فالمراد
بوجود آخر مغايرا بالاعتبار ما يقابل المغايرة عينا اذ الوجود لما لم يكن في الاعيان فلا مغايرة
بينه وبين ما يوجد به فيها وهذا الحكم مشترك بين ما اذا كان الوجود موجودا وبين ما اذا كان
غير موجود بخلاف الاول   الش ابطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم المراد بالحصر
العقلي في هذا المقام هو انه اذا جرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار ولا ينافي ذلك ما سيجيء
ان بعضا من المعتزلة قائلون بثبوت الواسطة بين الوجود والعدم لان قولهم هذا مبني على انهم لم
يفسروا الوجود والعدم بالثبوت وسلب الثبوت على ما سيجيء والا فالقول بثبوت الواسطة بين الشيء
وسلبه خروج عن الفطرة الانسانية فنزاعهم معنا يرجع الى تفسير اللفظ قلنا ان تفسير الوجود
والعدم بالثبوت وسلبه ح لا مجال لتوهم ثبوت الواسطة فيندفع ما نقل عن الش في الحاشية
حيث قال يمكن ان يقال الحصر بين الوجود والعدم ليس حصرا عقليا على ما ذكره اذ يمكن ان يتوقف على
امتناع كون الشيء لا موجودا ولا معدوما وهو محل النزاع بين العقلاء مع ان المص سيصرح
ان الوجود لا يرد عليه القسمة وسيجيء في شرح كلام المص على وجه يندفع عنه توهم ثبوت الواسطة
ثم لا يخفى ان كلام السيد قدس سره حيث قال ان معناه زيد موجود بوجود الخاص او لا يكون موجودا
بوجود الخاص كالصريح في انه جعل معنى العدم الخاص سلب الوجود الخاص ولما كان حمل العدم على
معنى لا يجامع الوجود اه والكلام انما هو في تعدد هذا المعنى صرف كلامه عن ظاهره وحمل تفسير

العدم

العدم الخاص بسلب الوجود الخاص على انه تفسير باللازم المساوي بملاحظة مقدمة اجنبية لا ان سلب
الوجود الخاص مساو لسلب جميع الموجودات بناء على ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ثم ادعى
الش ان المتبادر من الوجود الخاص ما يكون جزئيا حقيقيا وسلب الوجود الخاص لا يحمل ولا يصدق
على الخاص الآخر وهذا بناء على ان المراد بالوجود والعدم الموجود والمعدوم وسلب جميع الوجودات
جزئي حقيقي بعد اضافته الى الجزئي الحقيقي كزيد مثلا واراد بالجزئي الحقيقي ما لا يصدق في نفس الامر على
كثيرين وهذا المعنى للفظ الجزئي مفهوم من كلام الشيخ في الالهيات الشفا هذا ولا يخفى ما فيه من التعسف
بل الحق الاستفسار والترديد في كلام السيد قدس سره   لا يخفى عليك ان معنى العدم على
تقدير عدم اشتراكه معنى رفع وجود وجود لا يقال هذا ممنوع اذ يجوز ان يكون معنى العدم على هذا
التقدير هو رفع جميع الوجودات وهذا المعنى يتعدد بتعدد المهيات كما يجيء لانا نقول هذا الكلام
من قبيل السند ومنصبه المنع لان مورد الاستدراك على الدليل صار مستدلا فلا يتوجه
المنع في مقابلته على انه يمكن اثبات المقدمة بانه على تقدير التعدد لو لم يكن معنى العدم رفع وجود
بل معنى نفي جميع الموجودات لم يكن الحصر بين الوجود والعدم عقليا هف على انا نقول اذا كان
العدم بمعنى نفي جميع الوجودات فذلك التمايز والتعدد اما من جهة نفس السلب وذلك بط اذ
لو كان المسلوب تمايز به وانها لم يكن الحصر بين الشيء وسلبه عقليا على ما سيجيء في كلامه رح او
من جهة الملكة وهو الوجودات فذلك ايضا بط لاتحادها في الجميع او من جهة المهيات وذلك ايضا
بط لان هذا تمايز بامر خارج عن مفهوم العدم اتفاقا انما النزاع في اعتبار الاضافة الى الوجود
في مفهوم فيتأمل وكون العدم بمعنى نفي وجود وجود وان كان باطلا في نفسه لكنه لازم من
هذا الفرض المستحيل هذا والحق ان المفهوم من العدم ليس الا ما لا يجامع الوجود اه والنزاع في
وحدة العدم وتعدده انما هو في وحدة هذا المعنى وتعدده انما هو تعدد المعنى ليس مفهومه
لم يتشبث به عند تحقيق كلام الش   لانا نقول على تقدير ان يكون العدم مستعدا حتى يكون

معنى العدم سلب الوجود وجود كما مر وقد عرفت ما مر عليه قلنا هذا تقرير آخر فلا بد لاثبات
المطلوب من اخذ مقدمة اخرى فان قيل لا حاجة الى اخذ ان الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود
وسلب الوجود بالكلية بل نقول ان معنى العدم هو سلب الوجود بالكلية ويكفي في الحكم ببطلان
الحصر بين الوجود والعدم تصور معنى لفظ العدم من غير حاجة الى اخذ مقدمة اصلا اقول من اخذ
في الاستدلال وحدة العدم جعل العدم بمعنى رفع الوجود في الجملة ولم يجعل بمعنى رفع جميع
الوجودات وهذا المعنى سواء كان مطابقا للفظ العدم او متضمنا له لم يظهر ان الحصر بين الوجود
ونقيضه باطل كما مر على تقدير تعدد الوجود الا اذا انضم اليه ان المفهوم من العدم معنى واحد لانه
لا يكون الا ما لا يجامع الوجود اصلا فلم يكن الترديد بينه وبين الوجود الخاص حاصرا بديهيا
او ضم اليه ان رفع الوجود في الجملة في الحصر المذكور بعد صحة تحققه في ضمنه رفع جميع الوجودات
وحاصل ما ذكره موافق لما ذكره الشارح في الحاشية ان الحصر المقصود هو الحصر بين الوجود و
رفع رفع الوجود بالكلية لا يتاتى للمستدل الذي لم يأخذ وحدة العدم ان يفسر العدم بمعنى رفع
جميع الوجودات وح لا حاجة في بطلان الحصر الى مقدمة اخرى اصلا لا بمعنى رفع الوجود في
الجملة حتى يحتاج الى احدى المقدمتين لانا نقول هذا المستدل لما كان متصديا لاثبات
الاستدراك على المستدل الذي اخذ وحدة العدم فعليه ان يفسر العدم بما يفسره به
والا فيكون دليلا آخر لا اختصار دليل الاول نعم يمكن ان يقال على من اخذ وحدة العدم فعليه ان
يعتبر انه لو فسر العدم المذكور في الدليل بمعناه المتبادر ظهر بطلان الحصر ولم يحتج الى اخذ مقدمة
اصلا فاي فائدة الى صرف العدم عن معناه المتبادر حتى يحتاج الى اخذ وحدة العدم على انها قد ثبت
بل كانت في مرتبة اصل الدعوى كما سيجيء وللوجه ان يحمل كلام الشارح على هذا فتامل قلت
استلزام هذا المعنى وعلى تقدير التسليم اشارة الى منع المقدمة الاولى لان هذا المعنى
يتحقق بان يكون معنى العدم رفع جميع الوجودات وكذا منع المقدمة الثانية لو اريد ظاهرها
فان قلت قد قال الشارح في ذيل هذا البحث اقول قد يمكن هذا السؤال بوجهين احدها

ان الشارح هناك منع لزوم التناقض اكثر من مفهومين واسنده بانه يجوز ان يتحقق التناقض بين
مفهومين فقط فلفظ العدم في كلامه لا بد ان يكون بمعنى ما اخذه المستدل في كلامه فان
كان في كلام المستدل بمعنى رفع الوجود وجود بها على انه رفع سياق الكلام على تقدير تعدده
الوجود والعدم ايضا فلا ايراد على الشارح ايضا وان كان بمعنى رفع جميع فالعدم المذكور في كلام
الشارح بهذا المعنى وصحته انه الزم الحصر لانه اذا جاز ان يكون كل واحد من العدمات بهذا المعنى
نقيضا لكل واحد من الوجودات على ذلك التقدير يكون من تلك العدمات نقيضا لواحد من تلك
الوجودات ايضا وثانيهما ان ما سبق منه ان معنى العدم معنى لا يجامع الوجود اصلا اي بحسب نفس الامر
وفي الواقع وههنا جعل العدم بمعنى رفع وجود وجود على تقدير تعددهما وذلك لانا لا نفهم من الوجود
معنى الا انه يفهم من العدم ما كان نقيضا له ونقيض الوجود انما هو رفعه فعلى تقدير تعدد الوجود
والعدم يكون كل عدم رفع لوجود نقيضا له وفي الآخر نظر اذ لا فرق بين التقريرين فان
الكلام فيهما على تقدير تعدد الوجود والعدم فحمل العدم في احدهما بما هو معناه في الواقع وفي الآخر
بما لزم في التقرير المذكور تعسف على انه قد مر ان المفهوم من العدم معنى لا يجامع الوجود اصلا والكلام
انما هو على تقدير تعدد هذا المعنى وتعدد المعنى لما [illegible] باطلا لانه على تقدير التعدد يلزم كون
العدم رفع جميع الوجودات نقيضا للوجود الخاص وهذا لما يلزم من التقرير المذكور لا ان العدم
المنسلخ عن معناه الاصلي قلت حاصل جوابه كما اشار اليه في الحاشية انا حملنا العدم في
كلامه في ذلك الموضع على رفع جميع الوجودات موافقا لما سبق فيندفع الاعتراض الاول غاية الامر
ان سنده مندفع واندفاع السند اذا كان اخص كما فيما نحن فيه لا يضر اصل المنع ووجه كون السند اخص
انه يمكن ان يسند منع تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين بما ابطل به سنده اولا وهو انه كيف يتحقق
التناقض بين الوجودات والعدمات بمعنى رفع جميع الوجودات المتعددة على حسب تعددهما
مع ظهور انتفاء الحصر بين كل واحد من الوجودات وكل واحد من العدمات بهذا المعنى فان قال المستدل
انا نجعل العدم بهذا المعنى قال الشارح لا معنى للعدم سواها الا لا يجامع الوجود اصلا وانما الكلام على
تقدير تعدده وقوله على انه جواب آخر عن السؤال المذكور بعد الجواب الاول وبيانه انا اذا

معنى صح

حاشية

وايضا يلزم ان [illegible] نناقضة [illegible] يكون كل وجود وكل عدم نقيض [illegible] منه

لا يذهب عليك انه ما لم يبطل المستند الذي ذكره المستدل يكون وحدة العدم في المتن الثاني ايضا الاحتمال الذي ذكره الشارح وهو انه لا يكون التناقض على تقدير تعدد العدم والوجود الا بين اثنين اثنين لم يتم ما ادعاه من لزوم التناقض بين اكثر من مفهومين فاذا ابطل بها تحقق الواسطة بين اثنين اثنين فهو بعينه ابطل ما ادعاه ايضا فح لم يكن له التوسل بلزوم التناقض بين اكثر من مفهومين فلا بد له في ابطال التناقض بين اثنين اثنين بتحقق الواسطة وانتفاء الحصر العقلي الاستعانة بمقدمة اخرى يصير معها دليلا صحيحا وهو قولنا مع لزم التناقض وثبوت الحصر اثر ثابت متحقق يرجع الى الدليل الاول بعينه منه

اذا لم يصح ما ذكره الشارح من تحقق التناقض بين المفهومين بناء على تحقق الواسطة بينهما انهدم بنيان التقرير الخ اذ كان المحذور اللازم فيه تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين وصار المحذور اللازم ح عدم تحقق التناقض بين العدم مطلقا وما يصلح ان ينضم اليه ليحصل الدليل ليس الا انا نعلم تحقق التناقض بينهما في الواقع فيصير الدليل هكذا لو تعدد الوجود سواء تعدد العدم ام لا لا يتحقق التناقض بين الوجود والعدم والتالي باطل فكذا المقدم ولما كان التناقض عبارة عن منع الجمع ومنع الخلو الذي هو الحصر وكان انتفاء التناقض على تقدير كون العدم بمعنى رفع جميع الوجودات لا فقولنا لو تعدد الوجود لم يتحقق التناقض بين الوجود والعدم في قوة على معنى قولنا لو تعدد الوجود لم يتحقق الحصر بين الوجود والعدم فكان هذا الدليل يرجع الى الدليل الاول بعينه فهذا الجواب عن كلام المحشي الشارح بجعل الدليل راجعا الى الدليل الاول وكان باطلا فكلام الشارح كان تاما على المستدل وان لم يكن صحيحا في نفسه وبحسب اعتقاده على ما سبق منه هذا ما سنح لي في تحقيق هذا المقام الذي استصعبه الاوهام ~~وانا اقول لو كان للسلب خصوصية لما كان فينبغي ان يورد عليه المنع~~ قبل المنع والا اشارة الى اثبات ان الواقع هو الشق الخ وهو انه لا يقبل المنع فينبغي هذا ما ذكره المحشي من اي بحسب المآل واراد بوحدة العدم اصالة الوحدة التي يكون باعتبار نفس السلب لا الوحدة التبعية الوحدة الناشئة باعتبار المضاف اليه مع قطع النظر عن خصوص الوجود حتى لا يتوهم المصادرة واراد بقوله ليتم المقصود انه يتم المقصود به مع ملاحظة مقدمة ضرورية لا يستبعد العقل في الحكم بها ولم يحتج الى ان ينضم اليه بطلان الحصر العقلي اذ لا يخفى ان هذه المقدمة ليست في رتبة المقدمة الاولى في الظهور بل يحتاج الى ملاحظة مقدمة اخرى هي انه على تقدير ان يكون العدم واحدا كان معناه رفع جميع الوجودات اذ ح يظهر بطلان الحصر ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم نقول لا يخفى ان يذهب على احد انا لا نفهم من الوجود معنى الا ويكون العدم رفعا متعلقا به بداهة فلا يرد على المحشي العلامة انه ان اردت بقولك رفع المتعدد متعدد في الجملة انه اذا كان الوجود معان متعددة يلزم ان يكون العدم ايضا معان متعددة بحسب تعدد الماهيات فلانم

باعتبار الجزء الثاني في اي الحصر فرض الاول الذي هو منع الجمع ضرورة ان رفع جميع الوجودات لا يجامع شيئا من الوجودات صح

وبما قررنا يندفع ما ربما يتوهم على قوله لانه في قوة السالبة المحمول اذ اذا كان العدم المضاف اليه بمعنى السلب حتى يكون في قوة السالبة كان عدم العدم بمعنى سلب السالبة لا السالبة المحمول لان ورود السلب فيها على ثبوت السلب وفي الاول على نفس السلب ولكن ستعرف ان العدم المضاف اليه اذا كان بمعنى ثبوت السلب كان عدم العدم نقيضا له وكان سالبة السالبة المحمول فكيف يكون على تقدير كونه بمعنى السلب كان عدم العدم بمعنى السالبة السالبة المحمول حتى لا اثر لاعتبار الثبوت في مفهوم العدم اصلا وذلك لان الحق في الاول كان عدم العدم بمعنى سلب السالبة لكنه لما كان ذلك امرا غير معقول على ما قررناه اولا كلام اولا يصلح ان يكون نقيضا له على ما قررنا آخرا فيضطر الى اعتبار ورود السلب على الثبوت مع جعل العدم بمعنى السلب ثم جعل عدم العدم بمعنى سلب السالبة المحمول المستلزم لورود السلب على الثبوت الرابطي ايماء الى هذه الدقيقة فتدبر منه

ذلك لانه يمكن ان يكون معنى العدم رفع الوجودات باسرها وهذا المعنى الواحد مشترك بين سائر المعدومات وان اورد ان الامور المتعددة معتبرة في مفهومه فلا يضرنا لان ذلك التعدد لا ينافي اتحاد مفهوم العدم فيه بحث وهو ان العدم نقيض الوجود ولا يخفى عليك ان هذا الايراد على ما نقله عن المحقق الشريف ولهذا قررنا عند قوله هذا ما ذكره المحشي قولنا اي بحسب المآل ولو وجه كلام الشارح بان مراده انه لا يكون لمفهوم واحد نقايض متعددة باعتبار واحد كما لا يخفى فيما نحن فيه هذا المورد عليه النقض ورد بما يجاب عنه ايضا بان مراده انه ليس لشيء واحد نقايض متعددة واراد بتعدد النقايض تباينها ولا شك ان الوجودات الخاصة متباينة فتعدد الوجود بالنسبة الى العدم ويقال في تقرير الدليل انه وان جاز ان يكون لشيء واحد نقيضان احدهما ايجابي والثاني سلبي لكن لا يجوز ان يكون اكثر من هذا وعلى تقدير تعدد الوجود ووحدة العدم يلزم ان يكون لذلك العدم نقايض كثيرة لا يمكن حصرها وعدها بناء على ما ذهب اليه الخصم من ان للوجود معان متعددة حسب تعدد الموجودات ومع قطع النظر عن ذلك نقول اقل مراتب تعدد الوجود الاثنينية فحصل للعدم نقيضان وعدم العدم ايضا نقيض له كما قررت فيكون للعدم ثلث نقايض وذلك مح كما عرفت وما يجاب به من الاعتراض بان المراد التناقض الواحد لا يتحقق الا بين اثنين والتناقض الذي بين الوجود والعدم غير التناقض الذي بين العدم وعدم العدم ففيه انه ان اريد بالواحد ما يكون طرفاه واحدا فمم انه لا يكون الا بين الاثنين لكن لا يفيد ههنا الا ان كون التناقض بين الوجود والعدم واحدا بهذا المعنى مم عند الخصم بل هو موقوف على وحدة الطرفين الوجود والعدم وهل الكلام الا فيها وان اريد بالتناقض الواحد معنى آخر فلا بد من بيانه اولا ثم ادعاء انه يتحقق بين الوجود والعدم فانا من وراء القدح فيه المقامين فتامل ثم ما ذكره في الجواب مبني على مقدمتين احدهما ان التناقض لا يتحقق

لتناقض

الا بين القضايا وما يرجع اليها من المركبات الناقصة وسيجيء في كلام المص ان تقابل السلب
الايجاب يرجع الى القول والعقد واراد بالقول القضايا الملفوظة وبالعقد القضايا
المعقولة وثانيها ان السلب لا يرد عليه السلب هذا لكن قد صرح المحقق الشريف في مواضع
من تصانيفه ان السلب اذا اضيف الى اي مفهوم كان حصل مفهوم في غاية البعد عنه
وايضا سيجيء انه قد حكم بخفاء تلك المقدمة عند قول المص ثم الوجود قد يوخذ على
الاطلاق فيقابله عدم مثله وايضا ظاهر قولهم الخارج مثلا قد يكون ظرفا لنفس بعض
المفهومات لا لوجودها يقتضي ان يتعلق السلب بنفسها ايضا ثم على تقدير اثبات تلك
المقدمة لا حاجة الى المقدمة الاولى لانا نقول العدم المضاف اليه ان اخذ بمعنى السلب المحض
لا يمكن جعل العدم المضاف بمعنى السلب المحض والا لزم ورود السلب على السلب بل لا بد
ان يوخذ بمعنى سلب الوجود ح لا يكون نقيضا له بل يكون نقيضا لوجوده وان اخذ
بمعنى ثبوت سلب الوجود ح يكون العدم المضاف بمعنى السلب الصرف ويكون واردا على هذا
الثبوت ونقيضا له ولا يكون الوجود ايضا نقيضا له ضرورة ان نقيض الوجود والايجاب لا
يكون وجودا او ايجابا ويمكن ان يقال حديث القضايا العلية للتوضيح لا للتعميم ويمكن تقرير
الجواب على وجه لا يبتنى على المقدمة الثانية ايضا بان يقال المراد هو التناقض اصطلاحا
فالعدم المضاف اليه ان اخذ بمعنى السلب كان نقيضه اصطلاحا هو الوجود دون سلب
السلب لان سلب السلب لا يسمى نقيضا اصطلاحا وان كان نقيضا له حقيقة ولهذا اعتبروا
التناقض اختلاف القضيتين بالايجاب والسلب وان اخذ بمعنى ثبوت السلب فنقيضه اصطلاحا
بهذا الاعتبار سلب ثبوت السلب دون الوجود اقول ويمكن ان يقال السلب الوارد على
القضية السالبة ان جعل سلبا رابطيا فمن المعلوم بالضرورة انه لا يتعلق الا بالثبوت
الرابطي وما ذكره لا يدل الا على ان السلب الرابطي يتعلق بغير الثبوت كما لا يخفى وان جعل سلبا

ورابطا

وامرد اعلى نفس النسبة السالبة لو يحصل من وروده على السالبة قضية اخرى ليس سالبة السالبة
مثلا بل الحاصل ح ليس الامر كما تقييد بما يكون نسبته جزئية فلو انحصر التناقض كان
بين القضايا تم الكلام فظهر بما قررنا ابتناء الكلام على المقدمة الاولى واعلم ان
الترديد في كلامه انما هو في العدم المضاف اليه واما العدم المضاف فهو بمعنى السلب البتة
وانا اقول لو كان للسلب خصوصية الى ما قال فكان ينبغي ان ينقله ويورد عليه
المنع ان قيل عليه المنع والا فيقبله اشار الى اثبات ان الواقع هو الشق الثاني وهو انه لا
يقبل المنع فينبغي قبوله وقد بينا قرنه على قوله لتجويز العقل خلو الواقع عنهما انه لا يجوز ولا
يحتمل عند العقل ان يسلب الانسان مثلا الا بخصوصية معينة ولا يتصور سلبه
بخصوصية اخرى والحق انه كما بين انه على تقدير تعدد خصوصيات السلب يجوز
العقل ولو في بادي النظر ان يسلب الانسان مثلا بخصوصية اخرى واذا ثبت ان
السلوب لا يتميز بذواتها ثبت انه مفهوم واحد مشترك بين السلوب كما لا يخفى
وتقريبا النظر الدقيق ان المستدل لما جعل اتحاد العدم دليلا على اتحاد الوجود وعدم
تمايز السلوب بذواتها دليلا على اتحاد العدم فيقول السائل انا رددت باتحاد العدم
ان السلب المطلق مفهوم واحد فما ذكرت من عدم تمايز السلوب بذواتها وان دل
عليه لكنه لا يدل على اتحاد الوجود لانه ليس نقيضا للوجود بل يجوز ان يكون هذا المفهوم
الواحد مضافا الى الوجودات المتعددة التي لا اشتراك لها الا في لفظ الوجود
وان اردت ان سلب الوجود مفهوم واحد فاتحاده وان دل على اتحاد الوجود لكن ما
ذكرت في اثباته من عدم تمايز السلوب بذواتها لا يدل عليه لجواز ان يكون التمايز من
جهة المضاف اليه لا بذواتها وقوله لا يقال السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود ولا
يكفي في المطلوب لجواز ان يعقل من غير مضاف لكن على تقدير اضافته لا يضاف الا الى الوجود
فالاولى ان يقول السلب لا يعقل الا مضافا الى الوجود حتى يفيد المطلوب ح يرد المنع

المنع الذي اشار اليه بلفظ هب قوة ولا يذهب عليك انما ذكره في قبل لا بق ويصلح اختياد
كل من شقي الترديد المذكور في النظر فتأمل والضمير في قوله فاتحاده للسلب المطلق وفي قوله
على اتحاده لنقيض الوجود وحمله على الوجود بعيد عن سوق الكلام وما ذكره في جواب لا نق
بعد المنع المشار اليه بلفظ هب منع قوله فاتحاده يدل على اتحاده في صورة منع عكس
نقيضه اللازم المساوي له ويصير الكلام بهذا اي سلب السلب ايضا وحقيقته الا الى الوجود
اذ لا يعقل الامضافا الى الوجود لكن النظر باق بحاله لا نخ اي حين تسليم كون السلب
لا ايضا الا الى الوجود لا يلزم من تعدد العدم تعدد العدمه السلوب اي تمايز السلوب
بذواتها وهو ان نجعل الاعم ههنا بمعنى الاعم بحسب التحقق وكذا المراد باشتراكه
بين افراد الممكن الاشتراك بحسب التحقق كما في تحرير الدعوى ثم لا يخفى انه لا يلايم الجواب
الذي ما ذكره في اصل الدليل من تقسيم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن وتقسيم
وجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض ثم لا يذهب عليك ان عدم اشتراك الوجود بين
وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن بين وجود الجوهر والعرض هو الاحتمال الذي
يسارع اليه الوهم ويكون الغرض من التنبيه ازالته واما عدم اشتراكه بين وجودات
الجواهر مثلا بعد اشتراكه بين وجود الواجب والممكن ووجود الجوهر ووجود العرض
فبعيد لا يذهب اليه الوهم حتى يكون المقصود بالتنبيه ازالته فان قيل الشارح
جعل وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض قيودا للاقسام لا انفسها
وح قوله وما ذكرنا من شمول المقسم لاقسامه كاف في اثباته محل نظر ويكون العموم والاشتراك
محمولا على ما هو المتبادر من العموم بحسب الحمل قلت بعد ما مر قوله لا يلزم اشتراكه بين
جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم يتوجه عليه ان للمستدل ان يقول اقار
بوجود الواجب ووجود الممكن نفس الاقسام لا قيودها فتأمل ثم اعلم انه لما تقرر ان المراد من

الوجود

الوجود فالمقصود اشتراك الوجود بين الموجودات لا الوجود بين الوجودات فاما ان يقال
انه مما شاء لك الشارح او يقال الشارح مقصود ليلزم منه الاول التلازم بينهما وتساويهما فتأمل ثم لا
يذهب عليك ان عدم اشتراك الوجود بين وجود الواجب ووجود الممكن بين وجود الجوهر
والعرض هو الاحتمال الذي يسارع اليه الوهم ويكون الغرض من التنبيه ازالته اما عدم
اشتراكه بين وجودات الجواهر مثلا بعد اشتراكه بين وجود الواجب والممكن ووجود الجوهر
ووجود العرض فبعيد لا يذهب اليه الوهم حتى يكون مقصودا بالتنبيه ازالته
الشارح قلنا كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود اما في الثالث فظ واما في الاول والثاني
فلان الامر المقطوع به الباقي لما كان هو كونه موجودا باحد الوجودات المتخالفة الذوات
مطلقا اي غير مشترك في مفهوم يعمها وكذا لو كان احد طرفي الحصر كونه موجودا باحد
الوجودات فلا شك ان تلك الوجودات لما كانت غير محصورة لا يمكن ملاحظتها تفصيلا
فلا بد هناك من امر مشترك بينها يجعل آلة لملاحظتها يدل عليه لفظ الوجود وعلى تقدير
الاشتراك اللفظي لا يكون ذلك الامفهوم مسمى الوجود اذ اللفظ كثيرا ما يطلق ويراد به المسمى به
مجازا لا نق لعل ذلك الامر مفهوم مشترك بين تلك الافراد ولا يكون مفهوم مسمى لفظ
الوجود ولا يكون موضوعا له للفظ الوجود لانا نقول المقصود ههنا ليس الا اثبات امر مشترك
بين الوجودات يدل عليه لفظ الوجود وما يرادفه من سائر اللغات سواء كان لفظ
الوجود موضوعا له في اللغة ام لا كيف لا وهذا ليس مطلبا حكميا بل هذا بالمطالب اللغوية
اشبه على انا نقول لا يخفى ان فهم هذا المعنى من لفظ الوجود ومرادفاته من سائر اللغات
لا يحتاج الى قرينة فيثبت كونه حقيقة فيه والفاء في قول المص فمغاير الماهيات للتعقيب
لا للتفريع وتخصيص الدعوى بزيادة الوجود المشترك فيه لا يدفع مذهب الكثير وهو
عينية الوجودات الخاصة للماهيات كما لا يخفى الا ان يقال ذهب الاشعري الى ان للوجود معان
متعددة غير مشترك في امر يعمها وكل منها عين الماهية المختصة بذلك الوجود بها

لاحتمال انه يكون غير الوجود المشترك غير عينيا للمهية وهو الوجودات الخاصة

فاذا ابطلنا ان للوجود معان متعددة واثبتنا انه معنى واحد ثم ابطلنا ان يكون ذلك
المعنى الواحد عينا فقد ابطلنا عينية معنى الوجود مطلقا تأمل فيه ثم لا يخفى ان
حديث كون الوجود مطلقا تأمل فيه ثم لا جزء مشتركا فلا بد ههنا من جزء مختص والاحالة
اليها في لزوم كون اجزاء الماهية غير متناهية ولهذا غير هذه النسخة الى النسخة الاخر
التي لم يأخذ فيها قيد الاشتراك والاختصاص ثم لا يخفى انه يلزم على تقدير كون الوجود
جزء للمهيات امور اخر منها كون الوجود جزءا لنفسه ومنها كون كل مهية يصير محض الوجودات
ومنها كون مفهوم واحد هو الوجود مأخوذا في كل مهية حقيقية مرات وهذا محال على ما
هو المشهور خصوصا اذا كانت تلك المرات غير متناهية ومنها كون الجنس داخلا في
الفصل ومنها عدم تحقق البساطة الى غير ذلك لا يخفى انه على تقدير كونها اجزاء
عقلية ظاهر كما يدل عليه الحاشية الجديدة انه نقض للكبرى الكلية اي منع لها كما هو
الظ وتقريره انا لا نسلم كون كل مركب لا بد ان يكون ينتهي الى البسيط الحقيقي فان تلك الاجزاء
لو كانت عقلية صرفة ليست بحذاء الاجزاء الخارجية ولم يتعقل مفصلة اي لم يحلل بالغا
ما بلغ لا يكون مركبا حقيقيا من اجزاء غير متناهية كيف ولا تمايز للاجزاء حينئذ اصلا الا اجمالا
ولا نهنا على ما دل عليه ما في بعض النسخ من التصريح بلفظ حقيقة واذا لم يكن مركبا حقيقيا
لا يلزم انتهاؤه الى البسيط وان كان يطلق عليه المركب اصطلاحا والمراد ههنا ما يشمل هذا
المعنى حتى يلزم نفي كون الوجود جزءا مطلقا وتقرير قوله لا ابطال على وجه يطابقه
الجواب انه على تقدير كون تلك الاجزاء عقلية صرفة ولم يتعقل مفصلة وانه لم يتحقق
التركيب الحقيقي لكن تحقق التركيب في الجملة ومجرد التركيب يستلزم الانتهاء الى البسيط
لان مهيته وهي اجتماع البسائط يقتضي ذلك غاية الامر انه اذا كان مركبا موجودا
من حيث التركيب حقيقة بان يكون اجزاؤه متمايزة اقتضى البسيط الموجود بالفعل وان كان
مركبا معدوما من حيث التركيب حقيقة بان لا يكون اجزاؤه متمايزة لا يقتضي وجود البسيط

لان الوجود اذا كان جزءا للمهية يلزم ان يكون موجودا لان جزء الموجود موجود واذا صار موجودا يصير وجوده جزءه لان المفروض ان الوجود جزء وجميع الموجودات ...

التركيب الحقيقي يستلزم الانتهاء الى البسيط الحقيقي اذا كان التركيب من اجزاء خارجية واما اذا كان من اجزاء ذهنية فلا يستلزم الانتهاء الى البسيط بمعنى ما لا جزء له بالفعل فنقول ... البسيط الحقيقي ثم فيندفع البحث

بالفعل

بالفعل ومجرد الانتهاء الى البسيط الحقيقي ولو بالقوة يكفي في المط كما لا يخفى بما قررنا ظهر ان
المراد من التركيب في قوله مجرد التركيب ما يتناول التركيب التحليلي ايضا فقوله ههنا بحث
لان مهية التركيب الحقيقي يستلزم الانتهاء الى البسيط الحقيقي سواء كان الموصوف به
موجودا او معدوما اذ لا معنى له الا اجتماع البسائط فنقول تلك الاجزاء بحيث
اذا تحللت وتعقلت مفصلة لا بد ان ينتهي الى البسيط الحقيقي مع انه لو كان الوجود
جزء للمهيات بالغا ما بلغ لا بد ان لا ينتهي الى البسيط الحقيقي وبعبارة اخرى المركب
حيث انه مركب مفصل بالغا ما بلغ لا بد ان ينتهي الى البسائط الحقيقية اذا وجد في الذهن و
المجمل عين المفصل ولا يجوز ان يشتمل المفصل على شيء بالفعل لا يشتمل المجمل عليه
ولو بالقوة والمفصل على تقدير الوجود لا بد من اشتماله على البسيط الحقيقي بالفعل
فيجب اشتمال المجمل على تقدير وجوده على البسيط الحقيقي الذي لا يقبل القسمة اصلا بالقوة
والا لم يتطابق المجمل والمفصل وهذا منقوض بتحليل الجسم الى غير النهاية على رأي الحكيم
والحل منع قوله ولا يجوز ان يشتمل المفصل على شيء بالفعل لا يشتمل عليه المجمل ولو بالقوة
وذلك لان اشتمال المفصل على ذلك البسيط انما هو على تقدير وجود المفصل وهو
محال فلا يلزم الا اشتمال المجمل عليه بالقوة على هذا التقدير المحال لا بحسب نفس الامر ثم
انك قد عرفت ان هذا الكلام راجع الى منع الكبرى الكلية بناء على ان المراد من المركب ما
يتناول المركب التحليلي ويرجع الى منع دليله وهو ان البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقا
حتى المركب التحليلي وما اورده في الحاشية الثانية انما منع لتلك المقدمة ايضا والتغاير
باختلاف السند فانه في الاول استند بان المركب التحليلي لا يلزم انتهاؤه الى البسيط
الحقيقي وفي الثاني بان المركب مطلقا لا يقتضي البسيط الحقيقي وبيان الاختلاف بين
السندين بان في الاول جوز عدم انتهاء المركب التحليلي الى البسيط مطلقا وفي الثاني
جوز عدم انتهاء المركب مطلقا الى البسيط الحقيقي ثابت قوله اذ لا محذور في كون التحليلي غير

البسيط ...

وافقه على ان منع انتهاء المركب التحليلي الى ما ليس ببسيط مطلقا مكابرة ثم لا يخفى ان المراد
بالبسيط الحقيقي في قوله المانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدءاً للمركب مطلقا ما يكون لم
جزء بالفعل ولا بالقوة بان لا يكون قابلا للتحليل اصلا فلا يتوجه عليه ان المنع مكابرة اذ
الفطرة السليمة تشهد بان المركبات تنعقد من الاجزاء التي ليس لها جزء بالفعل وذلك لان
بناءه على حمل البسيط الحقيقي على ما لا جزء له بالفعل على انه لو حمل على هذا لكان قابلا للمنع
ايضا فتامل   الشارح واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة اشار الى ان
وجود الاجزاء في الخارج لا يكفي في اجراء براهين ابطال التسلسل بل لا بد من الامتياز بينها
فلا يرد انه على مذهب من قال بوجود الطبائع في الاعيان يسقط هذا الايراد وتفصيله
ان المفهوم من كلام القوم ان اتحاد الاجزاء العقلية بحسب الوجود الخارجي ينافي تقدمها
على الكل خارجا والشارح قد اختار هذا على ما سيجيء في بحث خواص الذاتي والاستاذ ايضا
ذهب اليه لكن السيد السند جوز ان يكون الاجزاء العقلية متقدمة على الماهية مع اتحادها
معها في الخارج بان يكون تعلق الوجود الواحد بالجزء متقدما على تعلقه بالكل وهذا بناء
على ما اثبته من ان التقدم بالذات يرجع الى الاحقية في الوجود وليس ههنا تقدم بحسب
الامر الواقع ظ ويؤيده ما نقله عن الشيخ في بحث الماهية ان الحيوان ماخوذا بعوارضه
هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي
تقدم البسيط على المركب وعلى هذا المذهب يلزم ترتب امور غير متناهية مترتبة
في الوجود فيبطل برهان ابطال التسلسل فتامل فيه   الشارح لاحتمال ان يكون زائدا في البعض
يتصور ههنا سبع احتمالات ثلثة لا تركيب فيها وثلثة ثنائية وواحد ثلاثي والمدعى كونه
زائدا في الكل فلا بد من ابطال الستة الباقية والدليلان المذكوران على نفي العينية
والجزئية انما يبطلان اثنين منها ويبقى الاربعة الباقية ولا يخفى انه يمكن ان يستفاد منهما
معا ابطال مجموع العينية والجزئية ويبقى الثلثة الاخر والشارح اورد منها اثنين وترك

الوجود

واحدا

واحدا وهو كونه زايدا في البعض عينا في البعض جزءا في البعض لانه لم يقبل العينية الى الجزئية
بناء على الخلاف في دليلهما فانه ليس واحدا حقيقيا حتى لا يتصور فيه اقتضاء الامور المتغايرة
لما هو بين من لزوم تخلف المعلول عن العلة التامة بان المقتضي مجموع الامور الثلثة كل
منها بالنسبة الى ماهية مخصوصة حتى ما ظنه لزوم كون الامر الواحد علة مستقلة لامور
متغايرة فدفعه بان الوجود ليس واحدا حقيقيا حتى لا يتصور فيه اقتضاء الامور المتغايرة
بل يتصور فيه تعدد وتكثر باعتبار افراده المتعددة وفيه بحث لان مراد المجيب من الاقتضاء
الاقتضاء التام وان الوجود الوجود من حيث هو وعليه مبنى كلامه ثم والا لم يترتب التنافي
على تقدير كون الوجود مقتضيا ولا شك ان الوجود من حيث هو لو اقتضى مجموع الامور الثلثة
لزم كون الواحد الحقيقي مقتضيا لامور متغايرة اذ لا مدخل للخصوصية الناشية من الماهية
او الفرد حينئذ وايضا لو كان المقتضي مجموع الامور الثلثة في المواضع المعينة كان الاقتضاء
بمدخلية تلك الماهيات المعينة والا لكان بمدخلية الماهيات في الجملة فلم يكن تاما والجواب انه
حمل الاقتضاء التام على ان لا يحتاج الوجود بعد الماهية الى امر اخر والاحتياج الى خصوصية
الوجود او الماهية لا يقدح في كونه تاما فانه قيل للمجيب ان يقول انا اردت بالاقتضاء التام
المنسوب الى الوجود ان يكون الوجود من حيث هو مع قطع النظر عن الغير مطلقا مقتضيا
قلت حينئذ يتسع دائرة المناقشة في منع المنفصلة فانه حينئذ يحصل الاحتمالان الاخران احدهما
ان المقتضي هو الوجودات الخاصة لا الوجود من حيث هو وثانيهما ان يكون المقتضي هو الوجود
بشرط الماهيات   الشارح بل المقتضي هو الماهيات اقول لا يقال قد تقرر ان الذاتيات غير مجعولة
فكيف يتصور كون الماهيات مقتضية للجزئية لانه وصف العينية والجزئية خارجا
عن العين والجزء لازمان لهما مستندان اليهما نعم ربما يناقش بانه بعد اختيار ان الوجود

للعينية مع

لا يقتضي شيئا من ذلك كيف يتصور كون الهية مقتضية للعينية هذا وقوله ولو سلم آه

معناه لو سلم ان الوجود يقتضي شيئا من ذلك وذلك يتصور باقتضائه واحدا من هذه

تلك الثلثة واستناد الباقي الى الغير وهذا محمل الكلام الشارح يتوهم انه لا يرد عليه ما اورده

بقوله لكن يرد عليه الخ اقول وفيه بحث لانه على هذا التوجيه وان لم يلزم كون كل حصة من الوجود

مقتضيا للاحوال الثلثة لكن يلزم كون كل حصة مقتضيا لما سلم ان الوجود يقتضيه من العروض

مثلا ولا يخفى بطلانه وتخصيص الاستناد اقتضاء الثلثة جميعا بالذكر لانه اخذه في مقام

السند كذلك من غير ان يتوقف المنع على خصوصيته فكانه ذكره في مقام السند على سبيل

التمثيل ولهذا اورد السند في ذيل جواب لا يقال هكذا لجواز ان يقتضي الدخول او يقتضي العينية

او يقتضي العرضية واذا كان التعرض بخصوص الثلثة في مقام السند على سبيل التمثيل ففي

مقام الرد عليه يكون بناء الكلام عليه وبما ذكرنا يندفع عنه ايضا من هذا الايراد كلام على

السند الاخص نعم يمكن دفعه بانه انما يلزم من كون الوجود مقتضيا للاحوال الثلثة كون كل

حصة منه مقتضيا لكون المطلق معروضا للاحوال الثلثة لان الحصة معروضها الا لان

المقتضي ذلك كما لا يخفى على احد بقي هنا شيء وهو انه لو كان الوجود عينا او جزءا لكانت

العينية او الجزئية مستندا الى الضرورة انهما من لوازم الذات ولوازم الذات مستندة

الى ذوات الملزومات كما تقرر في موضعه فيسقط المنع الاول الذي اورده الشارح بقوله لجواز ان

الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك نعم يرد عليه ان اقتضاءه العينية مثلا يجوز ان يكون بالنسبة

الى ماهية معينة دون غيرها فلا يلزم الاستواء وهذا هو الذي ذكره رح توجيها للمنع الثاني قوله

لا يخفى ان مقتضى المفهوم الواحد لا يختلف عنه آه قد اجيب عنه بان الشارح اراد بالاقتضاء

ما هو اعم من التام وغيره اقول هذا مع انه خلاف الظاهر لان المستدل اراد بالاقتضاء الاقتضاء

التام ليمكن ان يترتب عليه الاستواء والظاهر ان الشارح في المنع الاول منع ذلك الاقتضاء وحمله

علم

٣٣

على انه منع ما هو اعم منه او لانه سلمه ومنع المساواة على تقدير ذلك الا انه انما يحسن اذا كان

في كلامه ما يشعر بذلك بان يقول مثلا لانسلم ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك

مطلقا او اصحاب عنه بان مقصوده رح انه لا تفاوت بين صورتي التشكيك والتواطؤ

في الاقتضاء ويرشدك اليه قوله اذ ح يظهر الفرق بين صورتي التواطؤ والتشكيك

ولا معنى للتعرض للتشكيك وابتناء كلامه عليه الا انه لما كان يحمل كلام الشارح على انه اراد

الاقتضاء في الجملة خلاف الظ حمل كلامه على انه اراد الاقتضاء التام وبنى كلامه على ان هذا اراده

وقال ان مقتضى الواحد لا يختلف عنه هذا اقول ثم لا يخفى ان ما نقله الشارح بقوله

لا لما قيل في جواب لا يقال لا يدل الا على ان الوجود على تقدير التواطؤ وجب استواؤه

بالنسبة الى افراده دون الماهيات والدفع مشترك وبما ذكره في مقام السند بقوله لجواز

ان يكون العارض والمعروض معا داخلين في الماهيات مذكور على سبيل التمثيل من غير

ان يتوقف الكلام عليه واراد بالدليل الجاري في ان الوجود اذا لم يكن متساويه

الحصول في الماهيات لزم خروجه عنها الدليل الدال على امتناع التشكيك في الذاتيات

وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهيات آه حل الدليل المذكور

حديث الذراع والذراعين ظاهر انه سند للمنع المذكور ويحتمل ان يكون نقضا

للمدعي الكلي ويكون راجعا الى المعارضة فلا استواء لنسبة الذاتي الى جميع ما هو

ذاتي له اراد بالاستواء الاستواء في الاولوية والاقدمية بقرينة افراد الدعوى

فيهما وادعاء ان نفس الدعوى بديهية فيهما فقط وما ذكره تنبيه على المدعي البديهي

بعبارة اوضح فلا يرد المنع على ما ذكره في صورة التنبيه ولا انه بعد اثباته يجري في انتفاء

الاخيرين فلا وجه لتخصيصه بنفي الاولين فالاولى في تخصيص ما ذكره ما ذكرنا موافقا

لما ذكره في الحاشية الجديدة واما ما ذكره في حاشية الحاشية حيث قال اريد به عدم

الاختلاف بالاولوية والاقدمية فيوهم ان ما ذكره لا يصلح للتنبيه ايضا اذ لم يصرح

يعتد بهن بينه وبين المدعى والملازم النقض على اجزاء التنبيه مسامحة وههنا بحثان
الاول ان الاولوية ان فسرت بان يكون مقتضى الذات في البعض غير مقتضى الذات في
البعض الاخر لم ينحصر التشكيك في الاربع لجواز ان يكون الاختلاف بوجوه اخر كما اذا كان
عينا لبعض وجزء لبعض آخر او ذاتيا لبعض وعرضيا لبعض آخر او جزء لبعض وجزء جزء لاخر
الى غير ذلك من الاختلافات وان فسرت بما عدا الثلثة المذكورة فيرد عليه ان الحيوان
مثلا نوع بالنسبة الى حصصه وجنس للانسان مثلا فيختلف بالاولوية فان اجيب بان
التشكيك انما هو بالنسبة الى افراده الحقيقية والحصة فرد اعتباري نقول هب انه
كذلك لكن يرد عليه ان الجسم النامي جزء الحيوان وجزء جزء للانسان فيختلف صدقه بالاولوية
عليهما فان اجيب بان التشكيك انما هو بالنسبة الى افراده المتباينة فنقول كثيرا ما يكون
مفهوم غير ماهية لبعض افراده الحقيقية وجنسا بالنسبة الى آخر كالحيوان فانه جنس
للانسان وعين ماهية المادة التي هي الحيوان بشرط لا شيء فان المادة العقلية عين المادة
الخارجية والمادة الخارجية موجودة في الخارج كما صرح به الاستاذ في بحث الماهية
ومعلوم ان حقيقة المادة العقلية ليست الا الحقيقة الجنسية ضرورة ان القيد
العدمي ليس داخلا في حقيقة الامر الموجود في الخارج ولا يبعد ان يكون صدق الحيوان على
الفرس الذي هو فرد اولى من صدقه على زيد مثلا لانه بواسطة صدقه على الانسان وصدق
الانسان عليه وهذا ذكرنا اولا من المثال يلزم تحصيل الطبيعة الجنسية بدون الفصل وهو خلاف
المشهور بينهم فتامل هذا ان قرر الكلام نقضا وان قرر سندا للمنع ان الذاتي لا يختلف
بالاولوية فلا حاجة الى مؤونة الاثبات بل يكفي الاحتمال الثاني انهم صرحوا بان حمل العالي
على السافل بواسطة حمل العالي على المتوسط وحمل المتوسط على السافل حتى صرح الشيخ
بان جسمية الانسان معللة بحيوانيته وقال المحقق الشريف في حواشيه على شرح
القانون وما قيل من ان الذاتي لا يعلل فمعناه انه لا يعلل بالذات ولا بامر خارج عن الذات

عبد الحكيم

مع جواز ان يكون معللا بذاتي آخر فان قلت قد حكموا ايضا بان الشيء ما لم يصر حيوانا لم يصر
انسانا فما وجه التوفيق بين التصريحين قلت لا منافاة بينهما لان الشيء في العبارة الاولى
عبارة عن السافل كزيد مثلا ويكون مفادها ان صدق الحيوان على الانسان علة لصدق
الجسم عليه وفي العبارة الثانية عبارة عن العالي كالجسم ويكون مفادها ان تحصل الجسم
حيوانا علة لتحصله انسانا فيلزمه ان صدق الجسم على الحيوان علة لصدقه على الانسان
وصار حاصل المجموع ما نقلنا آنفا وهو ان صدق العالي على السافل معلل بمجموع الصدقين
صدق المتوسط على السافل وصدق العالي على المتوسط والجواب ان الذاتي لما لم يكن
معللا بغير الذاتي الاخر فلا يلزم الاختلاف في الذاتي بالتقدم والتأخر بالنسبة
الى الافراد المتباينة وقد عرفت ان التشكيك انما هو بالنسبة الى تلك الافراد ومراده
تم من ان الذاتيات غير مجعولة انها غير مجعولة للذات فلا يكون حصولها في فرد
مقتضى الذات ولا لامر خارج فلا يكون حصولها في فرد علة لحصولها في فرد آخر
مباين فلا يتحقق التشكيك بالاولوية ولا بالاقدمية وأما انتفاء الاخيرين
يحتمل ان يكون ره في صدد تحقيق المقام من غير قصد الى تتميم ما نقله الشارح بقوله
واقوى ما ذكروه وان يكون متصديا لتتميم ما نقله الشارح ودفع ما اورده الشارح عليه بتوضيح
وتفصيله واقول لا يتوجه على قوله وعلى التنزل لا يكون الاختلاف في الذاتي منع والسند انه
لم لا يجوز ان يكون اختلاف صدق مفهوم على فردين بان يكون الحصة التي يحصل منه
في فرد من بعينها انقص واشد من الحصة التي يحصل منه في فرد آخر بمعنى ان العقل بمعونة
الوهم ينتزع من الانقص والاشد مثل الاضعف والانقص والزيادة فالزيادة وان كانت زائدة
خارجة عن الماهية الكلية لكنها داخلة في حصتها ويرد على قوله اذ فيه على التقدير الاخير
لا يلزم خلاف المفروض انه تلبيس لان خلاف المفروض وان لم يلزم من جهة ان الاختلاف
المفروض في الذاتي يلزم في الخارج لكن لازم من جهة ان الاختلاف المفروض فرض لازم

فی عرض اخر لکن ما اورده علی نفسه فی تقویة هذا الایراد وما اجاب به عنه لو تم یکون جوابا عن
هذا الایراد فان قلت فافرضنا الی اول هذا السؤال نقض لبعض الدلیل اشار الیه م
حیث قال وان کان فی امر عارض لهما لم یکن التفاوت بین الشیئین فی نفس السواد بل فیما یعرضه
ولا یخفی ان تخصیص کون التفاوت فی العارض فی هذا الشق بالذکر لانه اقرب فی قدر نظیره
فی کلام الاستاد ویحتمل المعارضة ویکون تقریر الکلام وان کانت التفاوت بین السوادین
فی نفس ماهیة السواد واجزائها لزم التشکیک فی الماهیة او الذاتی وهو المط لکن الانسب
تاخیر هذا الشق وبناء هذا السؤال الذی بعده علی انا اذا فرضنا اختلاف شیئین
فی عارض معین لم یکن ذلک الا بان یقوم باحدهما حصة من هذا العارض اشد من الحصة
القائمة بالاخر او ازید وهذه المقدمة بدیهیة والسؤال الثانی لا یحتمل المعارضة حیث قال
لا یکون التفاوت بینهما من حیث الذات کما قررتم واراد بالتفاوت الاختلاف فی صدق
الذات والذاتی بان یکون الذات والذاتی ما فیه التفاوت حتی یکون مشککا الا ما به التفاوت
ولهذا قال کما قررتم ای من ان الذاتی لا تشکیک فیه واشار فی الجواب الی ما صدر من السائل
من التسامح حیث جعل السواد مقولا بالتشکیک علی الجسمین ان المقول بالتشکیک هو الاسود
بالقیاس الی الجسمین وحاصل الجواب عن السؤال الاول اختیار الشق الثالث بان التفاوت
بین السوادین لیس فی صدق مفهوم علیهما ذاتی او عرضی بل التفاوت بان نفس احدهما اشد
من نفس الاخر والحاصل انه لیس یتحقق بین السوادین ما فیه الاختلاف بل یتحقق بینهما ما به
الاختلاف وهو الفصل المنوع عندهم وانما یتحقق ما فیه الاختلاف بین الجسمین وهو مفهوم
الاسود فذکر المشتق لاجل ان المقول بالتشکیک یعتبر تشکیکه باعتبار حمل المواطاة المعتبرة
فی الکلی بالنسبة الی افراده واجراء هذا الجواب فی النقض بتمام الدلیل علی ما اشرنا الیه انا
نختار الشق الاخیر ونمنع خلاف المفروض ونقول لم لا یجوز ان یحصل الاختلاف فی صدق
مفهوم عارض لشیئین کالاسود بالقیاس الی الجسمین ویکون نفس مبدء احدهما

اشد

اشد من نفس مبدء الاخر ویکون هذا التفاوت موجبا الاختلاف فی صدق المشتق علیهما هذا
واقول فیه نظر وهو ان هذا المنع یمکن اجراؤه فی اصل الدلیل فانه کما جاز ان یکون الاختلاف
الذاتی بین المبدئین موجبا الاختلاف صدق المشتق علی المعروضین فلم لا یجوز ان یکون
الاختلاف الذاتی بین المبدئین موجبا الاختلاف صدق المبدء علی الفردین بل هذا اقرب
کما لا یخفی ویؤکد هذا النظر ما اخترناه وسیجیء ان الفرق بین العرض والعرضی انما هو
بالاعتبار ولیس المراد ما حاصله ان المقول بالتشکیک اصطلاحا مختص بالمشتق
والذاتی لا یکون مشتقا لما تقرر فی موضعه اما اولا فلان هذا التخصیص فی الاصطلاح
لیس فی کتبهم منه عین ولا اثر واما ثانیا فلما اشار الیه فی الجدید من ان الاظهر ان
التشکیک بحسب الاصطلاح لا یجری فی الذاتیات ولا ینفی اختلاف الماهیة فی الافراد
بحسب نفس الامر وهل النزاع الا فیه واما ثالثا فلان الاظهر یکفیها ان المقدمتان ولا حاجة
الی المقدمة المذکورة فی الدلیل واما رابعا فلما سیجیء فی قول المص وقیل ای الوجود
بالتشکیک علی عوارضها ای علی افراده العارضة للماهیات علی ما فسرها الشارح من حاصل
الجواب عن السؤال الثالث ظ لا یخفی وهذا مبنی علی لفظ المثال والاولی المثل بزیادة و
قوله فی حاشیة الحاشیة کما اذا وصل راس الخط آه مثال للازید والانقص العددی
فان مجموع الراسین ازید من راس خط واحد وهما متمایزان وجودا ووضعا لکنهما
ازید وانقص بالعرض والازید والانقص بالذات هو الاثنینیة العارضة لمجموعهما والوحدة
العارضة لاحدهما فانهما ایضا متمایزان وجودا ولا یتمایزان وضعا لان تمایزهما بالوضع
ای الاشارة الحسیة انما هو باعتبار معروضیهما لان العدد لا یقبل الاشارة الحسیة
بالذات والمعروضان ههنا لا یتمایزان ولعله تسامح فاورد الکم بالعرض لیظهر منه حال
ما هو الکم بالذات لان التمایز فی الوجود دون الوضع فیه تابع لمعروضه فما استشکل
من ان الکم بالذات ههنا وهو الذی کان معروضا للزیادة والنقصان بالذات ما هو ط

انه لم يتحقق لبيان انشاء الا وكيف يمكن تحقق الكم بالعرض بدون الكم بالذات وهل هذا الا
مثل الحركة بالعرض بدون الحركة بالذات   ودليله ان ذلك الاختلاف ليس بالتشخص فقط
تقريره انه اذا تحقق اشخاص كثيرة في كل من مراتب الشدة والضعف فامتياز الافراد التي
في مرتبة الشدة عن الافراد التي في مرتبة الضعف ليس بحسب التشخص فقط لان هذا الامتياز
مشترك بين جميع افراد تلك المرتبة فلا بد ان يكون الامتياز بامر كلي مشترك بين جميع
الافراد المشتركة في تلك المرتبة وبعد ذلك اي بعد ان ثبت ان الامتياز ليس بالتشخص فقط
فالكلام في ان ما به الامتياز الكلي ذاتي حتى يكون الامتياز بالماهية او عرضي حتى يكون الامتياز
بالماهية او عرضي حتى يكون الامتياز امتيازا ضعيفا فحكمه حكم سائر الحقائق كالانسان و
الفرس فان الاحتمال العقلي في بادي الراي قائم ههنا ايضا والامر غير مشتبه بعد حكم
الحدس الصائب وهو ان الاختلاف بالماهية هذا هو التقرير الظاهر لهذا الكلام اقول ويمكن
ان يقرر هكذا ان امتياز افراد مرتبة الشدة من افراد مرتبة الضعف لا شك انه اقوى من
الامتياز بين افراد مرتبة واحدة وهذا امتياز تشخصي فلا بد ان يكون ذلك ليس تشخصيا فقط
او لا فيه بحث وهو ان الامتياز التشخصي قد يكون اقوى من امتياز تشخصي اخر وبما قررنا ظهر
اندفاع ما قيل انا نا دا انه ليس الاختلاف بين المرتبة الواحدة من الشدة والمرتبة الواحدة
من الضعف بواسطة التشخص بحيث يكون في ذلك الاختلاف الواقع بواسطة التشخص فقط
حتى لا يتحقق في غيرهما فالدليل عليهما وهو قوله انه في كل الرغام لكن هذا الدليل لا يدل
على اصل المطلوب وهو ان الاختلاف بين الاشد والاضعف والازيد والانقص بالماهية
لجواز ان يكون كثير من اشخاص نوع واحد مقتضيا لتلك المرتبة وان اراد ان ذلك
الاختلاف ليس مستندا الى التشخص بل الى الفصول المنوعة فالدليل المذكور لا يدل عليه
كما لا يخفى وفي   في الحاشية وما نبه على ذلك اه اقول ههنا بحث اما اولا فان للخصم
ان يقول لعل الطرف كالبياض القوي لا يوافق شيئا من المتوسطات نوعا والاتفاق

اعلم ان كل واحد من الاوساط سواد بالقياس الى احد الطرفين بياض بالقياس الى الآخر والسواد الذي هو الطرف سواد صرف فليس فيه شوب من البياض وهو سواد مطلق
حقيقي وبالاضافة الى الاوساط ايضا وقس عليه البياض الذي هو الطرف والتضاد بين الطرفين تام واما بين الطرف والوسط او بين الاوساط فباعتبار ان احدهما
سواد بالقياس الى الآخر والآخر بياض بالنسبة اليه او باعتبار انفسهما او نوعيهما المخصوصين واما بين الجنسين فاما ان يلزم انه لا تضاد لما يحكي من لزوم التضاد
انما يتحقق بين نوعين او يقال اجتماعهما في الوسط ليس من جهة واحدة منه

النوع انما يتحقق بين المتوسطات واما ثانيا فلجواز ان يكون مراتب البياض مثلا بالنسبة الى غير النهاية
ولا يبلغ في شيء من تلك المراتب الى السواد الصرف ويمكن ان يقال انه وان لم يلزم كون
البياض الصرف متحدا بالنوع مع السواد الصرف يعني الطرفين لكن لا يخفى انه يلزم ما بين البياض
الذي في كون اتحاد البياض القريب من الطرف واياه اراد بالبياض القوي مع السواد القريب
من الطرف حتى كانه سواد صرف بالماهية وهذا ايضا مما لا يقبله صاحب الحدس الصائب
وكذلك ليس في طبيعة تضعف ولا اشتداد هذا معقول قوله الشيخ ولعل التضعف
والاشتداد ههنا مما لا حاجة الى نفيهما اذ تقرر في موضعه انهما من خواص الكيف كذا
لعله اراد بهما ما يرادف النقصان والزيادة وفي قوله فانها كمية اي في صدق الكم
والنواعه وقوله من اخرى مشاركتها اياه وعلى ان النسبة فرع المشاركة الجنسية
فلا يقال ان الخط ازيد من السطح او انقص ولو قال بدل قوله فلا ثلثة اشد تثليثية
من ثلثة فلا اربعة اشد عددية من ثلثة لكان اظهر لان المثال الاول لا يحتمل النوع
وفي قوله والازيد الذي يمنع كونه في الكمية الى اخر ما يقتضيه اشارة الى الزيادة التي تعرض
لنفس الخط كالذراعين بالقياس الى ذراع واحد فان نفس احد الخطين ازيد من نفس
الآخر لا باعتبار امر يكون ما فيه التفاوت كما قررناه في الاشد والاضعف والذي
يمنع اشارة الى الازيدية والانقصية في ماهية الخطية اذ لا يمكن الاشارة في
الخط الطويل الى ازيد المثل الخطية التي في القصير الانقص والزيادة اذ صدقهما عليهما
على السواء ويمكن الاشارة الى مثل الحد الذي في الخط القصير وزيادة في الطويل
كونه على هذا الحد او على حد اخر ازيد طولا اضافيا في المعنى الاضافي ليس ما فيه الاختلاف
بل ما به الاختلاف وان كان ظاهر العبارة يشعر بالاول فتامل جدا كيف وهو ليس بمنزل
فيه بل المعنى ان الطول الاضافي اي كونه على هذا الحد مما منشا للاختلاف وما الزيادة
على ان يكون المعروض نفس الخط الذي طوله ذراعان فتامل والمراد بما يشابه ذلك

سائر الكيفيات كالسواد والحرارة وغير ذلك فان السواد قد يكون حقيقيا ولا اختلاف فيه وقد يكون اضافيا كما يقال في الفحم انه اسود بالنسبة الى الهندي والسؤال المصدر بقوله فان قلت متعلق بالمقام الاول او يفرق بين الزيادة والنقصان في الاعداد و بينهما في المقادير اقول وههنا بحث وهو ان النسخ مختلفة عند قوله والحق ان الاشد و الاضعف مختلفان بالماهية ففي بعضها يوجد قوله والازيد والانقص وفي بعضها لا يوجد فعلى النسخة التي لم يوجد فيها تلك الزيادة لم يرد النقض حتى يحتاج الى التفصي وعلى النسخة التي وجدت فيها تلك الزيادة كيف يمكن التفصي بان الاختلاف بالزيادة والنقصان لا يوجب الاختلاف بالماهية والتحقيق انه على النسخة التي يتحقق فيها تلك الزيادة يكون النقض نقضا للمدعى الكلي ويكون الجواب بالتخصيص كما في تخصيص سائر العمومات وعلى النسخة التي لم يوجد فيها تلك الزيادة يكون النقض نقضا للدليل و الجواب بمنع جريان الدليل وظ ان المنع انما يتوجه على ان الحد من يحكم بان الاختلاف بين المقادير باعتبار امر ذاتي داخل دون اعتبار امر عرضي خارجي والتنبيه المذكور سواء جعل تنبيها على اصل الدعوى وهي ان الاشد والاضعف مختلفان نوعا على ما هو الظ او على الشق الاخير وهو ان يكون التفاوت بامر كلي ذاتي دون امر عرضي فيكون الاختلاف بحسب الذات ولا يكون بحسب الصنف اذ فيه ادعى الضرورة والتنبيه بناسبه لا يجري في المقادير لكنه لا يجري في الاعداد ايضا اذ ليس في التزام كون الخط الذي طوله ذراع مثلا متحدا بالماهية مع الخط الذي كان طوله شبرا مثلا وكذا في التزام كون الالف متحدا مع الاثنين في الماهية انقباض للعقل بخلاف سواد القوي والبياض القوي والاولى ان يجعل الدليل المذكور مختصا بالاشد والاضعف ويجعل الدليل على ان الازيد والانقص في العدد مختلفان نوعا كما هو المشهود وسيجيء في المتن ان كل مرتبة من مراتب العدد مختص باثار ولوازم فان قلت لعل تلك اللوازم

اما مستندة الى الهيئات النوعية البسيطة او الفصول المنوعة فهو المطلوب واما مستندة الى لوازم اخر وننقل الكلام اليها الى ان ينتهي الى الهيئات والفصول واما الى عوارض مفارقة فيلزم كون تلك اللوازم ايضا مفارقة فتامل ثم على هذا قد يكون الاختلاف بالزيادة والنقصان مستندا الى التشخصات لا الى الفصول المنوعة وقد يكون مستندا الى الفصول المنوعة وقد يكون مستندا كالاختلاف بالشدة والضعف ويؤيد الجواب الاول وهو التزام ان المختلفين بالزيادة والنقصان مطلقا كالذراع والذراعين من الخط مختلفان بالماهية انه لو كان الخط الزايد والخط الناقص متحدين بالماهية فيكون الخط نوعا حقيقيا لهما ويكون المقدار جنسا قريبا للخط والسطح والجسم التعليمي فينبغي ان يصح ان يقال هذا السطح ازيد من ذلك الخط مثلا اذ يكفي لصحة النسبة بين امرين اشتراكهما في الجنس القريب كما يصح ان يقال الاربعة ازيد من الثلثة وسواد الفحم اشد من سواد الهندي الى غير ذلك فانكوز على هذا الحد او على حد آخر لا يقال كون الزيادة والنقصان عارضا تابعا للعارض آخر هو الطول الاضافي لا يقتضي ان لا يقع الزيادة والنقصان في نفس الماهية لان هذا كلام على السند بطريق المنع قال الشارح وجود خاص لكل موجود اقول فيه بحث اذ عند المحققين ليس الوجود فردا الحصة زايد في الماهية كيف واثباته مما لا سبيل اليه ويمكن ان يحمل قول الشارح واثبات ان في الموجودات الخ عليه على هذا لا يرد عليه ما اورده الاستاد بل الجواب انه سيصرح المص بهذا حيث قال ويقال على عوارضها التشكك واما انه لم يثبت كون التشكك عرضيا فلا يضر هذا القائل اذ غرضه توجيه كلامهم على وجه يوافق اصولهم وهذا مما اثبته المحققون ومنهم المص لكن حمل كلام الشارح عليه لا يلايم ما ذكره بعده بقوله وايضا او والاولى ان يحمل هذا الكلام منه على انه مؤكد للايراد الاول بان كون الوجود الخاص زايدا لا يصلح ان يصير دعوى لهم كيف واثبات ان في الموجودات وجودا خاصا غير الحصة زايدا على الماهية منها لا يمكن فكيف يدعى لانهم لا يدعون ما لا يمكن اثباته ح يظهر ما بعده عليه

لا يقال ان لا يلزم الاتحاد [illegible] ... الانقص [illegible] ... نقض ... [illegible] ... اذ الكلام هو المنع ... الخ

الش اما في الخارج فظ اقول قيل لا يخفى ان تعقل المهية مع الغفلة عن كل من قسمي الوجود لا يدل على ان الوجود
المطلق زايد فانه يمكن ان يكون كل من القسمين زايدا بدون المطلق ويمكن ان يجاب بان المراد من نفي عينية
الوجود المطلق للمهيات ونفي كونه عين حقيقة تلك الماهيات اذ كونه عين تلك الماهيات بحسب المفهوم
حتى لا يكون بينهما مغايرة بحسب العموم والخصوص بديهي لا يحتاج الى التنبيه ايضا وح تغاير تلك
المفهومات والوجود مشترك وح نقول لو كان الوجود عين حقيقة ماهية الانسان مثلا او جزءا
لحقيقته لكان حصة منه عين تلك المهية او جزءا لها فاذا ثبت زيادة جميع افراد الوجود اي
ما يصدق عليه الوجود عليها ثبت زيادته ايضا والمراد انا نعقل المهية ونغفل عن الوجود الخارجي
مطلقا وكذا الذهني وليس المراد بهما مفهوميهما حتى لا يقال لا يلزم من زيادة ذينك المفهومين
زيادة جميع افرادهما حتى لا يلزم زيادة جميع افراد الوجود المطلق الشامل لهما وبه يثبت زيادة المطلق
نعم يتوجه انه لا حاجة في اثبات زيادة المطلق الى اثبات زيادة افراده بل يدل على زيادة المطلق
ويجاب بان زيادة الافراد مستلزم لزيادة المطلق من غير عكس وهو ظ فاختار هذا الطريق ليكون
افيد واشمل اعلم ان السيد نظر الى ان المقصود من هذا الدليل رد مذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
وهو يقول بعينية الوجود الخاص دون المطلق اذ لم يقل بالمطلق ومحصل الدعوى هنا زيادة
الوجود المطلق لا صريحا وزيادة وجود الخاص ضمنا وتبعا الا ان بعض الدلايل يدل على زيادة
الخاص ايضا كالدليل الثاني على ما سيشير اليه وبعضها لا يدل الا على زيادة الوجود المطلق
يمكن ان يقول الاشعري لم نقل الا بعينية الوجودات الخاصة الغير المشتركة في نفي بينهما وانما
اثبتنا ان ههنا وجودا مشتركا بين الوجودات وانه زايد في الجميع ظهر بطلان مذهبه واما
قول الش فلا اقل من ان يكون كسبيا فيرد عليه انا نعلم بديهة ان هذا المفهوم البديهي المسمى بالوجود
لا يصدق على المهية واجزائها فالوجود الخاص ايضا ليس عين المهية ولا جزء لها غاية الامر ان هذا الدليل
في الوجود المطلق اظهر انت خبير بان حمل التعقل الاول في قسميها اولا فلان هذا الحمل اي حمل
التعقل على التصديق انما يكون لو كان متعلق التعقل قضية او مضمون قضية واما اذا جعل متعلقه
المفرد فلا واما ثانيا فلان تخصيص حمل التعقل في جانب المهية على التصور وفي جانب الوجود على

قد يذهب الوهم الى انه قدس سره حمل مراده قدس سره
على ان حمل التعقل في الطرفين على التصديق
بمعنى ان التصديق بثبوت الوجود للمهية ينفك
عن التصديق بثبوت المهية لنفسه فلا يكون
ذاتيا لها ولا ذاتيا والا فالتصديق الثاني
عين التصديق الاول او متضمنا له وكان
المراد التصورية لكلامه قدس سره هو التصديق
ايضا قلت هذا الحمل لكلامه قدس سره مع انه
بعيد عن اللفظ ولفظ الانفكاك التصديق بثبوت
الوجود لها عن نفس تصورها يكفي في الدليل
كما هو المشهور في تقريره لا يلايم ما اورده
من الاعتراض على الدليل وهو ان محصله
انا نتصور المهية ولا نصدق بوجودها

تفصيل المقام انه اذا ذكر الجواب لا يرجع محصله الى ما ذكره الش في جوابه اي قيل وان كان قصده دفع المنع المذكور واثبات الانفكاك في التعقل لكنه حقيقة لا يندفع به المنع
المذكور ولا يثبت الانفكاك في التعقل الذي ادعاه اولا بل انما يثبت الانفكاك الخاص اي الانفكاك بين تصور المهية والتصديق بثبوت الوجود لها فليس في الحقيقة
جوابا للمنع المذكور بل اثباتا لنفي العينية والجزئية بوجه آخر وهو الذي ذكره قدس سره وكانه تقرير دليل المص على هذا الادعاء فبهذا الوجه صار يمكن جعله جوابا عن كلام الشارح
في الحاشية واما الجواب الثاني فليس مقابلا لما ذكره ولا يظهر وجه رده قوله بل لا يرجع محصله الا ان ما ذكره الش في جوابه فانه قيل ولئن كان يمكنه اثبات اصل المدعى لكنه لا يلتفت
اليه بل مراده ان غرضه دفع الاعتراض الذي نقله ولا يدفع بهذا الالتفات نفع في مطلوبه فاختار ما لم ينفع وهو تقرير الدليل بقياس استثنائي لا اقتراني لا يتجه
الوسط وح نقول جوابه الثاني لا يطابق كلام الش حينئذ والاول ولئن كان غاية توجيه ما ذكر لكنه يندفع بان كونه ذكره الش حقيقة كان اثباتا للدعوى لا للمقدمة

على التصديق لا يفهم من اللفظ واما ثانيا فلان التصديق انما يتعلق بالنسبة والنسبة
متعلقة بالطرفين اي المهية والوجود فتخصيصه بالوجود تعسف ظاهر الا ان
يقال النسبة وان كانت متعلقة بالطرفين الا ان لها زيادة اختصاص بالمحمول
لانه يقال نسبة المحمول الى الموضوع ولهذا قيل ان النسبة التي هي جزء القضية
انما هي المحمولية واما رابعا فلان الظ من كلام المص انفكاك كل من تعقل المهية
والوجود اي التصديق بثبوته للمهية عن الآخر مع انه لا يتصور انفكاك تصوره
المهية عن التصديق بثبوت الوجود لها ناظر الى جواب هذا السؤال قد نقل عن
الش حاشية في هذا المقام وهو قوله وما نقل عن هذا القائل في حواشي كتابه
من ان قول الشارح اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء فهو مصرح في ان مراد المص
انا نتصور المهية ونشك في وجودها مردود بان مقصود الش ليس ان هذا
مدلول المص بل انما اورده الش لاثبات المقدمة الممنوعة التي ادعاها المص ثم
لا يخفى عليك ان ما ذكره لا يندفع بما نقل وقيل في الجواب عنه وجهان احدهما
ان المقدمة الموردة هو مجرد الانفكاك في التعقل ولا شك ان وجه الشك لا يدل
على مطلق الانفكاك الذي هو الاستلزام بل يدل على نفي استلزام الشيء لنفسه
او جزئه فالحقيقة يدل على نفي العينية والجزئية وهو عين المطلوب لا المقدمة
المغايرة له وثانيهما ان هذا القائل نقل اعتراضا بقوله اعترض على هذا الوجه
بان محصله انا نتصور المهية ولا نصدق بوجودها فالمهية معلومة اي تصورا
والوجود ليس بمعلوم اي تصديقا فلا يتحد الوسط واجيب بان المراد كذا الى آخره ولم يلتفت
الى ان هذا ليس دليلا على اصل المطلوب بل على المقدمة فانه غير حاسم لمادة الشبهة
لان الشبهة هي عدم اتحاد الوسط ولا فرق في هذا المعنى بين ما كان دليلا على
المطلوب او على المقدمة فالمناسب في الجواب ما اختاره من ان محصل الوجه ليس ما ذكرت
حتى يلزم عدم اتحاد الوسط بل مراده كذا فسقط الاعتراض انتهى ولا يذهب عليك ان ارادة
الش على المحشي العلامة ههنا هو انه لم يدل كلام الش على ان مراد المص من الدليل ما

ثم ولو سلم لكنه لما قصد به اثبات المقدمة
حيث جعلها جوابا بالقول فان قيل يكفي ثبوت المهية
واما انه لا يثبت به المقدمة فجوابه لما ذكرنا انه على
ما هو المشهور لان البين بمعنى الاخص مستلزم
تعقل المهية تعقله وح نقول لو كان بينا
بهذا المعنى للمهية على ما ادعاه صاحب فانه قيل
كان بينا بالمعنى الاعم فلا ينفك التصديق
بالوجود عن تصور المهية لكنه ينفك عنه وحصل
الشك مع تصور المهية على ما ذكره قدس سره
ح ينطبق الدليل على قصد اثبات المقدمة
والايراد عليه بانه لو اكتفى في الاخص بمجرد عدم
الانفكاك في التعقل لا يلزم كونه اخص مع كونه
ملزوما للاعم على ما ذكره قدس سره في حواشيه
على كتب المنطق فلا يضر الشارح المذكور اذ
مقصوده تصحيح كلام المص بما فيه الموافق
المشهور وقد فصل منه رح

٣٨

ماذكره سرّه بناءً على حمل كلامه حيث قال مراده كما فهم من الشرح ايضا على هذا المعنى على ما صرح به في حاشية
الشرح على ما نقلنا وظ ان سياق الوجهين لا يدل على ان كلام الشرح يدل على ان مراد المص ما ذكره من ان
هذا الدليل مذكور في الشرح في اثبات المقدمة الممنوعة التي ادعاها المص على وجه يدل على اصل
المط وانه لم يلتفت الى تلك الدلالة بل نظر الى اصل الدليل والغرض منه الاعتراض عليه سواء
اجري على اصل المطلوب او على المقدمة الموردة لاثباته وما نقل الشريف عنه في حواشيه كما يصرح
في ان مراده قدس سره هو ما حمل الشارح كلامه عليه هذا واعلم ان النسخ التي وصلت الينا من حاشية
السيد وقعت فيها عبارة حاشية الحاشية هكذا قوله كما يفهم من الشرح حيث قال اذه
يستحيل الشك في اتصاف الشيء بعمومه ولا يخفى ان هذه العبارة لا يدل على ان كلام
الشرح يدل على ان مراد المص ما ذكره بل يمكن حملها على ان ما هو مراد المص مفهوم من الشرح ايضا
وقوله كما يفهم من الشرح ايضا لا يأبى عن الحمل على هذا المعنى لانه لم يقل مراده كما فهم من الشرح
بل قال مراده كما فهم من الشرح كذا وح لا يرد عليه ما اورده الشارح اذ لا يخفى على من نظر الى
جواب السؤال الذي ذكره السيد لبيان مراد المص مفهوم من الشرح ايضا وهذا مراده ح
لانه قال هذا الدليل ههنا احتمالات اربعة الاول انه لو تم في الوجود المطلق لدل على زيادة
الوجود الخاص والثاني انه لو تم في الوجود مطلقا اي في الجملة لدل على زيادة الخاص والثالث
انه لو تم في الخاص لدل على زيادة الخاص والرابع انه لو تم في المطلق والخاص لدل على زيادة
الخاص ولا يخفى على المنصف ان الكلام على الاولين يصير كاذبا وعلى الاخيرين يصير لغوا
محضا هذا توجيه قوله لاسيما في بعض النسخ آه انكم نعم مقربها لما سبق وما سيجيء قوله
لو تم لدل على زيادة الوجود الخاص فاذا حمل كلام الشارح على التحقيق وتصديق كلام السيد
وتقريره يصير هكذا لو تم لدل بعد ان يتم المقدمتان وهذا مشعر بان بعد تمامه يتوقف
على المقدمتين هذا اي معنى كلام الشارح بعد ان يتم المقدمتان ان تماميته في الوجود
الخاص يتوقف على مقدمتين لم يمكن اثباتهما بخلاف تماميته في الوجود المطلق فانه
يتوقف على نظير تينك المقدمتين لكن يسهل اثباتهما اذ قد ثبت انه ههنا وجودًا مشتركا

وقدمر ان كنهه بديهي ثم لا يخفى ان اثبات المقدمة الاولى في الوجود الخاص ظ من ان الوجود المطلق
مشكك والذاتي غير مشكك والتشكيك انما يكون بالنسبة الى الافراد لا الحصص وهذا مما
تقرر عندهم وبنوا عليه كثيرًا من مسائلهم ولعله لذلك تركها واما المقدمة الثانية فقوله
سيصرح الشارح بان هذا الدليل انما يتم في الوجود المطلق اذ تصور الماهية بالكنه اذا كان
الوجود الخاص نفس الماهية او جزءًا لها كان متعقلا بالكنه ايض اما على الاول فظ واما على
الثاني فلان التحقيق ان تصور الشيء بالكنه يتوقف على تصور جميع الاجزاء بالكنه ولا يكفيه
تصور الاجزاء الاولية بالكنه الا ان يقال يجوز ان يكون الوجود الخاص متصورًا بالكنه
ولكن لا نعلم انه كنهه وكان مراد الشارح بالتصور بالكنه التصور بالكنه مع العلم بانه
كنهه فليتامل فربما يكون معلوما بالكنه عند تصور شيء ولا نعلم انه معلوم بالكنه
كما اذا تصورنا الحيوان الناطق الى قوله وعلى هذا فيه انه انما يكون موجها لو كان المفهوم من كلام
الشارح انه على تقدير ان يكون معلوما بالكنه لا يجوز ان يكون معلومًا بالكنه ولا نعلم انه معلوم
بالكنه وليس كذلك بل المفهوم منه انه على التقديرين لا يكون معلوما بالكنه ولا نعلم انه هو
فانا نعقلنا ماهية الحيوان اوليتين آه كلا انه يجوز ان يكون كنه الشيء معلوما ولا نعلم انه هو الذي كان كنهه
معلوما كما في مثالنا فانا بمنزلة الماهية ولهذا عبر عنه بلفظ الماهية والانسان بمنزلة الوجود فهذا مثال
مثال المجرد كون كنه الشيء معلوما ولا نعلم انه معلوم بالكنه ثم بعد تمهيد تلك المقدمة قال وعلى هذا
فلا نعلم ان كنه الانسان غير معلوم الخ وتقريره انه اذا حصل في ذهننا من لفظ الانسان الذي هو
بمنزلة الوجود ما هو كنهه في الواقع وحصل كنه الباء الذي هو بمنزلة الماهية فح وان علمنا ان الحاصل
من لفظ الباء غير ما هو الحاصل من لفظ الانسان لكن لا يمكننا ان نحكم بالمغايرة بين كنه الانسان
وكنه الباء لانا لم نعلم ان ما حصل هو كنه الانسان نعم يتحقق المغايرة بين كنه الباء وما حصل
لفظ الانسان وما لم يحصل العلم بان ما حصل هو كنه الانسان لم يحصل العلم بمغايرة الكنهين
واراد بالوجه الذي عنا نه بدعما علامنه في التعقل انه يكون مختصا به في التعقل بحيث لا يجوز العقل

لا لقال المقصود المغايرة بين كنه الماهية وكنه الوجود على ما قرره فقوله الجواز ان يكون هو قرة قوله الجواز ان يكون
معلوما بالكنه ولا يعلم انه هو الذي علم بالكنه لانا نقول للمستدل ان يقول في تقرير الدليل قد نعقل الماهية اي بالكنه ونغفل
عن الوجود مطلقا اي لم يكن في ذهننا في هذه الحالة صورة الوجود لا بالكنه ولا بالوجه ثم وبذلك يثبت المغايرة بين كنه
الماهية وكنه الوجود من غير لزوم اخذ ان الوجود متصور بالكنه فتامل منه

غيره وينتقل عنه الى نفس ذلك الشيء والى كنهه فيرد حينئذ ان هذا يرجع الى ان يكون الوجود متعقلا
بالكنه والفرق بان تصور الكنه يحصل من ذلك الوجه في الثاني دون الاول ليس بعيد لانه اذ الفهم
منها تصور الكنه سواء حصل من الوجه او من غيره لا يقال لا يحصل معرفة الكنه من الوجه لما تقرر
ان المفيد لكنه الشيء انما هو الحد التام المركب من الذاتيات لان هذا الكلام لا يضر الشارح بل ينفعه
ثم لا يخفى ان في هذه الصورة لا بد ايضا من تصور الكنه من حيث انه كنهه اي مع التصديق بانه كنهه
والتعسف من حيث ان الوجه المميز انما يخرج منه ما يتبادر منه ما يميز نفس الشيء في الواقع عما عداه
ومختصا به في نفس الامر لا يقال على تقدير ان لا يكون معلوما اي علما هو المفروض كيف يجوز ان
يكون معلوما اقول لا ينافي المفروض ان لا يكون معلوما بالكنه وبالوجه المميز وقوله الجواز ان يكون معلوما
لا يقتضي خصوص هذين النحوين من العلم بل المراد منه العلم في الجملة لانا نقول بناء الدليل
على ان المهية متعقلة بالكنه وكان الحاصل انا نتصور المهية بالكنه فنغفل عن تصور الوجود بالكنه
وصار حاصل الايراد انه لا يجوز ان يكون الوجود متصورا بالكنه ولم نعلم انه متصور بالكنه بناء
على انا لم نتصور الوجود بالكنه وبما قررنا ظهر ان مراد الشارح بقوله الجواز ان يكون معلوما العلم
بالكنه فلو لم يحمل الجواز على العقلي يلزم التناقض نعم يمكن دفع التناقض بوجه اخر بعد حمل الجواز
على الجواز الواقعي بان المراد من العلم بالكنه على ما سبق العلم بالكنه من حيث انه كنهه اي التصور
بالكنه مع التصديق بانه كنهه والنفي انما يتعلق بهذا المجموع باعتبار الجزء الثاني والاثبات
بالجزء الاول فلا تناقض الشارح لم يوجد ممكن اصلا اقول الاولى ان يقال لو لم يكن الوجود
زائدا على المهية لم يكن تلك المهية ممكنة واما ما ذكره فيرد عليه انه انما يفيد الزيادة على المهية
في الجملة لا على جميع المهيات فان قيل بعض المفهومات قد يحمل على نفسها بالحمل المتعارف مثل قولنا الكلي
كلي والمفهوم مفهوم والمسلم عدم تحقق المساواة بين حمل الذات والذاتي على المهية وحمل نقيضها
عليها بالحمل الذاتي واما حمل الشيء على نفسه بالحمل المتعارف فلا يساوي حمل نقيضه عليه
بذلك الحمل فحينئذ نقول لحمل الامكان هو كيفية ذلك الحمل قلنا النزاع بين الفريقين في

عينية

عينية الوجود وعروضه يرجع الى ان وجودية المهيات هل هي بنفس ذواتها او بعروض الوجود لها
ومعلوم ان الوجوب والامكان والامتناع انما هي في حمل ما يكون الموجودية مرادا فقرره هكذا
فنقول لو كان الموجودية بعينية الوجود كما هو راي الخصم كان الامكان كيفية تلك النسبة
فيلزم ان يكون حمل الوجود على المهية باعتبار العينية مساويا لحمل نقيضه عليها بهذا الاعتبار
وقد سلمت استحالته واما الحمل المتعارف وهو الحمل العرضي فخارج عن محل النزاع ولا يكون الامكان
كيفية لنسبته الى المهية فتأمل لا يقال بعض المفهومات قد يحمل نقيضها عليها كاللامفهوم والجزئي
ومعلوم انها تحمل على انفسها بالضرورة فلم لا يجوز تساوي الحملين لانا نقول ذلك انما يتصور
فيما اذا اتحد الحمل فان اللامفهوم مفهوم والجزئي كلي بالحمل المتعارف واللامفهوم لا مفهوم
والجزئي جزئي بالحمل الغير المتعارف وفيما نحن فيه لا يتحد الحمل بل بجهة ضرورة حمل الوجود
والعدم على المهية ليس الحملان واحدا متعارفا او يقال الامكان كيفية تساوي الحملين المتناقضين
فلا يكفيه من اتحاد الحملين والا لم يتناقضا كما لا يخفى على المنصف وايضا حمل المفهوم على
اللامفهوم والكلي على الجزئي لا يساوي حمل اللامفهوم على اللامفهوم والجزئي على الجزئي وهو
ظ الشارح وجزء هذا حـ لم يتوقف حمله على المهية الخ يمكن ان يجعل كل من فائدتي
الحمل والحاجة الى الاستناد دليلا تاما على زيادة الوجود على المهيات اما الثاني فظ واما الاول
فبان المراد من كون الحمل مفيدا ان لا يكون بديهيا اوليا وظ ان الذات والذاتي بين الثبوت لما
صدقا عليه وذاتي له ثم لا يخفى ان هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل على التقريرين كما يتوقف
على كون المهية متعقلة بكنهها يتوقف على كون الوجود متعقلا بكنهه اذ تصور الذاتي بالكنه
لا ينفك عن تصور الذات بالكنه ويكون انتسابها اليها مشكوكا فيه فمحتاج الى الاستدلال
وهذا ظ ولم يتعرض لما سبق ان لا شيء اعرف من الوجود ودل فضلا عن انتسابها متعلق
بالتقرير الثاني لدليل انفكاك التعقل وهذا الدليل وفيه مناقشة وهي ان هذا الكلام انما
يصح لو ادعى المستدل ان تصور المهية مستلزم للتصديق بثبوت الوجود للمهية

اعلم ان هذا الدليل لا يتوقف على العلم بالمطلب الجزئي بالكنه
كذلك يتوقف على تصور الوجود بالكنه [illegible] العلم
كنهه [illegible] ان لم يكن بديهيا [illegible]

على تقدير كون الوجود ذاتيا لها ولم يتعرض المستدل بل ما ادعاه انه لو كان الوجود ذاتيا للمهية
فاذا تصورنا المهية وتصورنا الوجود وتصورنا النسبة بينهما فلا نشك فيها ولا نحتاج
الى الاستدلال ويمكن ان يقال هذا انبناء على ما قيل ان من خواص الذاتي ان تصور المهية مستلزمة
للتصديق بثبوته لها بناء على ان المعتبر في البين بالمعنى الاخص هذا المعنى ليظهر العموم والخصوص
بين المعنيين على ما قيل ولما كان المجيب هو المعترض بالدليل يمكن هذا التوجيه من قبله وفيه تكلف
فتامل لكن يتوجه ان النقض اولا اراد بتوجه النفس الى ما صدق هو عليه والتفاتها
اليه على ما صرح به في الحاشية ملاحظة الوجه على الوجه الذي ينطبق عليه حتى لا يلزم
التوجه والالتفات حقيقة الى ما هو مجهول مطلق حقيقة بل كان ان يقيل ما صدق هو عليه
ومعلوميته بالعرض وعلى سبيل التجوز كذلك التوجه والالتفات اليه انما هو بالعرض فتوجيهه
انه كما ان ما صدق عليه الوجه يوجد في الخارج على وجهين احدهما على نحو يتحد معه ذلك الوجه
بالعرض ويصح انتزاعه عنه كما اذا كان زيد ضاحكا وثانيهما على وجه لا يتحد معه ولا يصح انتزاعه
عنه كما اذا لم يكن زيد ضاحكا كذلك الوجه العرضي قد يوجد في الذهن على وجه يتحد مع
ما صدق هو عليه بالعرض وهو بهذا الاعتبار يصير موضوعا للقضية المحصورة او المهملة واياه
اراد بانطباق الوجه على ما صدق هو عليه وقد يوجد فيه على نحو لا يتحد معه اصلا وهو بهذا
الاعتبار يصير موضوعا للقضية الطبيعية وهو المراد بعدم الانطباق ويتفرع على الخلاف
في ان الفرق بين التصور بالوجه وتصور الوجه بالذات كما هو راى جمهور المتاخرين او بالاعتبار
كما هو راى الاستاد تبعا للمتقدمين امور منها ان الحكم في القضايا المحصورة والمهملة على
هذا الراى على المفهوم لكن على وجه يسرى الحكم عليه الى الافراد بان يكون وجود الوجه
في الذهن على وجه يتحد مع تلك الافراد بالعرض وعلى الراى الاول على الافراد لانها المعلومة
المتصورة بالذات على هذا الراى ومنها ان التعريفات الرسمية على الراى الثاني ليست معرفات
حقيقية للشئ المعرف بخلاف الراى الاول ومنها ان تصور الحد بل لا يكفى قبل التحديد
معرفة المعرف بالوجه العرضي ولا بالجنس وحده او بالفصل وحده لا نه يلزم طلب المجهول المطلق

حقيقة

حقيقة بل لا بد فيه من تصوره قبله بالاجمال ويطلب بالحد تفصيله لا ان يصير التصور التفصيلي
وسيلة الى حصول التصور الاجمالي كما هو المشهور وعلى الراى الثاني يتحد العلم مع المعلوم
بالذات دائما بخلاف الراى الاول ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان تصور النوع بجزئه مثل
التصور بالعرضي ليس تصورا له حقيقة لان الكل لا يوجد بمجرد وجود الجزء حقيقة وقد ذكر
على ما اختاره من ان اتحاد الذاتيات مع الذات وحملها عليها بالذات واتحاد العرضيات
معها بالعرض انه يلزم على هذا ان يكون اتحاد الحيوان مع الحيوان لا الانسان وحمله عليه
بالذات واتحاد الانسان مع الحيوان بالعرض لا بالذات وايضا اتحاد الحيوان مع الناطق
مثلا يكون بالعرض وهو ظاهر وبالذات ايضا ضرورة اتحاد كل منهما مع الانسان بالذات
اول ويمكن ان يقال الحيوان الذي يتحد مع الانسان انما هو الحيوان بشرط الناطق وهو مبين
الانسان والحيوان لا بشرط شئ انما يحمل عليه في ضمنه وباعتبار نوع اتحاده معه وكذا الناطق
المحمول عليها انما هو الناطق بشرط الحيوان وهو عين الانسان واتحاد الانسان انما
هو ايضا مع الحيوان بشرط الناطق ومع الناطق بشرط الحيوان ايضا وبما قررنا يظهر اندفاع
الاشكال وفيه تعسف بل الحق ان يقال المدعى ان اتحاد العرضي مع الذات اتحاد بالعرض
لتغايرهما مهية وجعلا واتحاد النوع مع الذاتي ليس من هذا القبيل ضرورة اتحادهما
جعلا بل بحسب الذات ايضا عند بعضهم والسر في ذلك ان الذاتيات وان كانت
موجودة بوجود الذات حقيقة لا مجازا لكن ذلك الوجود انما هو للذات اصالة وثبوته
للذاتي انما هو بحسب اتحاده للذات فالحيوان انما يكون موجودا بوجود الانسان بسبب اتحاده
معه فاللازم على هذا انه لو وجد شئ في الخارج يكون الحيوان تمام مهيته فيكون موجودا
اصالة ويكون الانسان صادقا عليه فكان الانسان موجودا بوجوده بالعرض ولهذا لما كان
الذاتي موجودا في الذهن اصالة واستقلالا كان الذات موجودة فيه بوجوده بالعرض
واما اذا كان الذاتي لا يوجد الا بوجود يكون للذات اصالة واستقلالا فكيف يعقل له

اعلم انه كلامهم دايربين انه يكون عند تصور الشيء بالوجه ذلك الشيء متصورا حقيقة وبالذات ويكون موجودا في الذهن حقيقة ايضا ام لا بل الموجود في الذهن في الصورتين هو الوجه لان الصورة الموجودة في الذهن انما هي منطبقة عليه متحدة معه في الجعل والمهية وكلام العلامة الرازي في شرح المطالع في تحقيق المحصورات حيث قال تصور الموضوع لا يستلزم وجوده وانما يستلزم لو كان متصورا بالحقيقة ناظر الى النفي وكلام س ره يدل على تردده في ذلك على ما عرفت مما نقلناه في تحقيق انه الجمع في العدم ليس تطفلا فتدبر منه

يكون الذات موجودة بوجود وبالعرض هذا وان كان خلاف ظ ما سيجيء مما نقله ره عن الشيخ من ان تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الماخوذة بشرط شيء تقدم البسيط على المركب لكنه يوافق ما هو المشهور من ان الاعيان قد امتاز في الوجود دون الطبايع ثم اقول لا يذهب عليك ان ايراده ره على الشارح لا يتوقف على ما اختاره من انه عند تصور الشيء بالوجه كان المقصود حقيقة هو الوجه اذ عند تصور الاجزاء بالوجه العرضي كانت المهية متصورة بالوجه العرضي ايضا اذ تصورها ليس الا تصور تلك الاجزاء فلا يكون تلك المهية متصورة بالكنه نعم على التحقيق الذي اختاره لم يكن المهية متصورة حقيقة وعلى المشهور لم يكن متصورة بكنه الحقيقة بل بالوجه العرضي فتامل ثم اقول لما كان الوجه اذا اطلق في مقابل الكنه في عرفهم انما يتبادر منه ما عدا الكنه والمقصود على الاجمال متصور بالكنه حمل التصور بالوجه في كلام الشارح على تصور الشيء حقيقة على سبيل الاجمال البعيد لم يلتفت اليه وجعل هذا وجها آخر اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان اقول وجه صحة التعليل ان بناء الكلام على ان المستدل اخذ في دليله صدق قولنا السواد ليس بموجود كما ذكره في جواب ما قيل فقوله لم يكن حكما باجتماع النقيضين اراد به حكما صادقا مطابقا للواقع حتى يلزم اجتماع النقيضين في الواقع وح يصح التعليل بقوله اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان فلا يحصل قضية موجبة صادقة حتى يكون السلب نقيضه والحاصل ان المستدل استدل بصدق السواد ليس بموجود على نفي العينية وقال لو كان عينا لكان في هذه القضية الصادقة في الواقع حكما بالنقيضين حكما صادقا اي حكمين حكم ايجابي وحكم سلبي نقيضه وليس المراد بالحكمين الحكمين بالفعل فانه ليس في عقد الوضع حكم بالفعل بل الاعم ويلزم اجتماع النقيضين فقال في الجواب انما يلزم لو استلزم صدق السالبة صدق العنوان ولكن صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان فلا يحصل حكم ايجابي مطابق للواقع قيل عليه ليس المقصود اثبات لزوم اجتماع النقيضين في الواقع حتى يقدح فيه كذب احدهما بل المراد ان في قولنا السواد ليس بموجود

ليس

ليس حكما بالنقيضين ولو كان الوجود عين السواد لزم ذلك اما على تقدير كون القضية معدولة فظ واما على تقدير كونها سالبة فباعتبار عقد الوضع فانه ايجابي فيكون مناقضا لعقد الحمل الذي هو السلبي والحاصل ان عقد الوضع من حيث انه ايجابي نقيض لعقد الحمل من حيث انه سلبي والمراد بالحكم باجتماع النقيضين اي الحكم بالنقيضين المجتمعين مجرد ذلك والمناقشة في العبارة بعد ظهور المراد ليس من داب المحصلين وبما قررنا يندفع اعتراض آخر وهو ان صدق العنوان على ذات الموضوع اما بحسب الامكان او بالفعل فيكون معنى الموجبة الحاصلة من العنوان ان السواد سواد بالفعل او بالامكان ومعنى السالبة ان السواد ليس بسواد بالفعل او بالامكان ولا شك في عدم التنافي اذ قد عرفت ان المراد بالتناقض بين عقدي الحمل والوضع ليس الا مجرد كون الاول ايجابيا والثاني سلبيا من غير نظر الى اعتبار الجهة فيهما على انه يمكن اخذ القضية السالبة دائمة ولا ينفع منع صدقها على هذا التقرير وصار حاصل الدليل انا نعلم بديهة ان عقد الوضع ليس ايجابا لعقد الحمل في قولنا السواد ليس بموجود وعلى تقدير العينية يكون كذلك انتهى واقول يمكن ان يقال لو قرر الدليل هكذا ولم يعتبر صدق المتناقضين فيه كما في التقرير الثاني يكون قولك لكنا نعلم انهما ليسا نقيضين ليس اظهر من قولك ان الوجود غير المهية بل هذا اجلى منه اذ عدم التناقض بينهما من جهة عدم اتحاده المحمول فيهما كيف ومن يقول بان الوجود عين السواد وانما التفاوت والتغاير بحسب اللفظ فقط كيف لا يسلم ان السواد ليس بموجود ليس عين قولنا السواد ليس بسواد وفي الاول لا تناقض وفي الثاني تناقض بل يقول باتحادهما مفهوما وحكما فتامل ولا يذهب عليك انه ما نقلنا انه يندفع بما قررنا لا يندفع ح كما لا يخفى ولاجل هذا حمله ره على ما حمله ولم يحمله على ما حمله ذلك القائل وتمسك بحديث الصدق ولعل الشارح لاجل ورود الايرادين على هذا الوجه ذكر الوجه الثاني وقال والمراد التناقض المصطلح وانما يكون عين عين قولنا السواد ليس بموجود حين هو سواد وصدق ذلك تم اقول قيل لا حاجة في اثباته

الايراد الثاني اذا اورده المدقق على الوجه الاول الذي ذكره الفاضل الشارح من عنه نقض ورود الايراد الاول اذ المراد الذي اورده ان يحيى افندي ونحو زاده ومحمد افندي

المطلب الى التزام صدق النقيضين بل يكفى ان يقال لنا قضية صادقة فى نفس الامر هى السواد
سواد حين هو سواد فلو كان الوجود عينا لكان قولنا السواد ليس بموجود حين هو سواد نقيضا
للقضية الصادقة لكنا نعلم بديهة ان تلك القضية ليست نقيضا له اقول ويرد عليه
بعد ما سبق انه لو كان الدليل هكذا لكان حديث الصدق لغوا محضا هذا فان قلت هلا جعلت
القضية الصادقة فى نفس الامر وهى قولنا السواد سواد ضرورية او دائمة حتى يكون قولنا
السواد ليس بسواد بالاطلاق العام منافيا لها ولم جعلتها مشروطة عامة حتى يكون نقيضها
الحينية ولم يصدق فلم يلزم اجتماع النقيضين قلت القضية الصادقة انما تصدق
دائمة او ضرورية ذاتية والاطلاق العام المنافى لها انما هو بحسب الذات اى قولنا السواد
ليس بسواد فى بعض اوقات وجود الذات وعلى تقدير العينية يرجع الى ما ذكره وهو ان
السواد ليس بسواد حين هو سواد وصدق ذلك مم بل الصادق ح هو الاطلاق العام
المنافى للدوام الازلى دائرة فى الابد وحينئذ لا يلزم اجتماع النقيضين ومآل الاول على
امكان عدم رعاية اختلاف الجهة المعتبرة فى التناقض ومآل الثانى على عدم اختلاف عدم اتحاد الموضوع
ثم انه بادر فى الجواب الى دفع السؤال الثانى بان فيما ذكره اعترافا بما ادعيناه ثم اضرب عنه
الى ما ينفع به الايرادان معا وبناؤه على ان هذا الذى ذكرت من اختلاف الموضوع وعدم امكان
رعاية الجهة المعتبرة فى التناقض انما هو على تقدير المغايرة واما على تقدير العينية فلا
يمكن انفكاك الوجود عن المهية لان موجودية المهية بنفسها وح كان مصداق الحمل نفس
الذات فلا يتصور انفكاك المهية عن نفسها وح يتلازم الضرورية الازلية والذاتية
وكذا نقيضاهما ولا يكفى صدق السلب بالنسبة الى السواد المعدوم اذ لا يتصور سواد معدوم
ح كما لا يتصور انسان ليس بانسان بل انما يكون بالنسبة الى السواد الموجود فيتحد الموضوع فيهما
ومن هاهنا تبين ان سلب الشئ عن نفسه انما يستحيل على تقدير الاتحاد اقول قوله
لا يخفى ان الوجود اذا كان عين المهية الممكنة يكون مفاد الفاعل نفس تلك المهية الممكنة

وانه

وانه ليس الا ذاته وح يمكن سلب الشئ عن نفسه بان لا يكون ذلك الشئ مفادا للفاعل فعلى
تقدير الاتحاد مطلقا سلب الشئ عن نفسه ليس بمستحيل نعم سلب الشئ عن نفسه
على تقدير العينية محال اذا لم يكن ذلك الشئ معلولا لغيره كالواجب اقول وفيه
نظر اذ قد تقرر عندهم وسيجئ ان مناط الواجبية هو عينية الوجود مع القيام
بذاته احترازا عن وجودات الممكنات لقيامها بها فاذا كان الوجود عين الانسان
وكان قائما بنفسه صار واجبا لذاته فلا يجوز استناده الى علة وكون الكلام
فى الممكنات لا يقدح فى المقصود اذ المقصود لزوم المحذور على تقدير العينية وصيرورة
الممكن واجبا محذور آخر يرد على هذا التقدير وكان باطلا لكن الثابت بالبرهان ح
نفى عينية الوجود للمهيات القائمة بنفسها لا القائمة بغيرها كالسواد هذا والاولى
ان يقال النزاع انما هو فى ان السواد هل هو موجود بذاته او بعروض امر آخر فاذا فرض انه موجود
بذاته وان ذاته مصداق الحمل على ما سيجئ كان حمل الوجود عليه ضروريا ولا يتصور السلب
فتأمل فيه وما قيل فى الجواب ذكره السيد المحقق فى حاشيته وما قيل ان سلب الشئ
عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو فيه فلا يخفى
بطلانه لما آله فى الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده فى الخارج عينه لم يخل
ثم اقول ولا يذهب عليك انه يمكن اختيار الشق الاول ونقول مراده ان صحة سلب الشئ عن نفسه
بناء على تحقق التلازم بينه وبين سلب الوجود فلو كان وجوده فى الخارج عينه على ما
هو المفروض لم يتصور سلب الوجود ح حتى يتصور سلب الشئ عن نفسه فان قلت يمكن
اختيار الشق الثانى ويقال لهذا الكلام على فرض الاتحاد بين المهية والوجود على ما هو المفروض
قلت هذا انما يلائم لو كان نقل القائل ان سلب الشئ عن نفسه بحسب الخارج جائز على هذا
التقدير وليس كذلك بل الظاهر من سوق الكلام انه ساق الكلام على ما يطابق الواقع كما لا يخفى
على من نظر وجاد نعم يمكن اختيار الشق الثالث بانه يسلم ان النسبة بين الشئ ونفسه
ما لا يتصور وتقرير الدليل هكذا لا شك فى تحقق قضية هى قولنا السواد ليس بموجود وان

النسبة متصورة ههنا كيف لا والامكان كيفية تلك النسبة فاذا كان الوجود عين السواد لزم
تحقق قضية هي قولنا السواد ليس بسواد وههنا قضى فتصور النسبة بين الشيء ونفسه وان
كان محالا في نفس الامر لكنها متحققة على التقدير المفروض ولا يخفى لطف هذا الكلام ودقته
وأما على الثالث فبان نمنع قوله آه قيل يمكن تقرير الثالث هكذا انا نعلم انه ليس بين قولنا
السواد سواد وبين قولنا السواد ليس بموجود تناقض اقول وانت بما حققنا لك خبير بدفعه ثم لا
يخفى ان الشارح لم يتعرض لقول المحقق والحاجة الى الاستدلال لا انحصاره بنفي الجزئية وحمل
الجزء اشتقاقا على الكل ضروري وهذا الحمل مشترك بين الاجزاء المحمولة وغيرها. اه
اقول مرادهم من الوجود الموجود لما كان ايراد الشارح على الادلة الثلثة مبنيا على حمله
الوجود على معناه المتبادر اول الوجود الى الموجود على طريقة المسامحة المشهورة فان اطلاق الوجود
وارادة الموجود كثير شايع فيما بينهم حتى كانه صار حقيقة عرفية فيه فيما بينهم ثم ذكر له
شواهد اربعة وقوله فان قلت متعلق بالاخيرين واعتراف الشارح مفهوم من قوله فانك
اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذي وجود وههنا بحث نظر وهو انه لم
ان الوجود المتنازع فيه ليس هو الوجود بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه في العربية بكون وفي
الفارسية ببودن لكن نقول النزاع انما هو في الوجود بمعنى مبدأ الآثار ومظهر الاحكام
فانه لا شك ان الذات مثلا يصدر عنها الآثار ويظهر منها الاحكام فالنزاع في ان منشأ
صدور تلك الآثار ومبدأ ظهور تلك الاحكام هل هو امر زايد على الماهية قائم بها او
لها ام هو عين ماهيتها وايضا كون الوجود عينا في الواجب مما اختاره السيد السند في توجيه
كلام الحكماء حيث قالوا بعينية الوجود في الواجب قدس سره فكيف يذهب اليه
ههنا واقول يمكن توجيه كلامه قدس سره بوجهين احدهما انه قد تنبه بورود هذا الكلام ه
وعدل عنه الى ما هو التحقيق واشار اليه بقوله والتحقيق كما انه قال ما ذكرنا اولا ليس
بتحقيق بل هو كلام جدلي وثانيهما ان عينية الوجود بهذا المعنى الذي قدمناه ومراده
ترتب الآثار بسبب نفس الذات لا بسبب امر عارض للذات يرجع الى عينية الوجود بالمعنى

واعلم انه يمكن بناء الدليل على اعتبار القضية
بحسب الرتبة على ما قالوا في بحث الجهة
ان مصداق الحمل كون المحمول ذاتا
او ذاتيا ويصدق السالبة بعدمها
لا بحسب نفس الامر حتى يندفع ما اورد
عليه من انه لا انتقال على هذا لان الدليل
في رتبة الدعوى فتامل منه رح

الذي حققه فيما بعد بقوله والتحقيق وقد صرح بهذا المعنى ايضا عند قوله فيصح ان يقال انه تعالى وجود
من الوجود المطلق ايضا بمعنى ان ما هو اثر افراده العارضة للماهيات يترتب عليه وحينئذ نقول وجه
العدول عن عينية الوجود الى عينية الموجود مع اشتراكهما في عدم الصحة بدون ارتكاب
التجوز على ما سيحققه وصحتهما معه استقرار رايه على ان الامور العامة هي المشتقات
لظاهر التعريفات المنقولة ورعاية ما هو المشهور من انه تعالى موجود اذ لا يقال في المشهور انه
تعالى وجود وان عينية الموجود بهذا المعنى وهو ان حمل الموجود مثل حمل الذاتيات
في ان مصداق الحمل ليس قيام المبدأ بل نفس خصوصية الموضوع غير ما اختاره السيد في
توجيه كلام الحكماء على ما سيظهر هذا وبيان دفع ايراد الشارح على الوجوه الثلثة على
هذا التحقيق ان حاصل التحقيق يرجع الى ان النزاع في كون الموجود عينا في الواجب الى ان حمل
الموجود عليه تعالى مثل حمل الذاتيات في ان مصداق الحمل ليس قيام مبدأ الاشتقاق
بل خصوصية ذات الموضوع او مثل حمل العرضيات الذي مصداق الحمل فيه قيام المبدأ و
كذا الحال في النزاع في عينية الوجود للماهيات وحينئذ نقول اذا كان حمل الموجود على السواد
مثلا مثل حمل الانسان على زيد في كون خصوصية ذات الموضوع كافيا في صدق الحمل
كان حمل الموجود عليه واجبا وحمل نقيضه عليه ممتنعا فلم يتحقق الامكان الذاتي د
كذا نقول حمل الموجود عليه حينئذ يكون ضروريا مثل حمل السواد عليه فلا يكون مفيدا د
كذا كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد لان الموجود المحمول على السواد حينئذ
يكون بمعنى الوجود القائم بنفسه وبما قررنا يندفع ايراد آخر اورد على قوله ولا نفكاكهما
تعقلا بتوجيه ذكره المحقق الشريف ويرد على قوله وفائدة الحمل ايضا وهو انه لو تم الدليلان
لزم مغايرة الوجود لنفسه اذ حمل الموجود على الوجود لما كان معركة للآراء فيصير محل الشك
والتردد ويكون الحمل مفيدا وذلك لما عرفت من ان الدليلين انما يقتضيان ان حمل الموجود
على الماهيات ليس مثل حمل الذاتيات في ان مصداق الحمل نفس خصوصية الموضوع بل مثل حمل
العرضيات التي يكون مصداق الحمل فيها قيام المبدأ فلا يلزم كون حمل الموجود على الوجود

هذا القبيل اى من قبيل حمل العرضيات ويلزم منه انه لو وجد الوجود كان موجودًا بعروض الوجود
ولا محذور فيه كما في ساير المفهومات العارضة هذا ثم حقق ان ما اشتهر بينهم من ان ذات
الواجب فرد من الوجود المطلق وان الوجود الخاص عين في الواجب فهو قول مجازى وهذا
الكلام منه مبنى على ان مبداء الاثار ليس مفهوم لفظ الوجود بل الامر المساوى له كيف لا
وهذا المفهوم ليس مفهوما مصدريا ولا حاصلا بالمصدر كما لا يخفى واذا لم يكن الوجود
الخاص عينا في الواجب فلا يكون الواجب فردا له حقيقة فلم يكن اطلاق الموجود عليه
ايضا حقيقة اذا اريد الموجود بوجود يترتب عليه اثار الواجب واحكامه لان الموجود ان كان
بمعنى ما قام به الوجود قياما حقيقيا على ما يتبادر من اللغة فظ لان الوجود الذى
يترتب عليه اثاره واحكامه تعالى ليس هو الوجود المطلق ولا حصته القائم به تعالى
حقيقة بل نفسه ولا يتصور القيام الحقيقى ههنا على ما عرفت وان اريد به ما قام به
الوجود بالمعنى الاعم اى ما قام به الوجود قياما حقيقيا او مجازيا بمعنى عدم قيامه بالغير فلانه
لما لم يكن ذاته فرد الوجود المطلق فلم يصدق عليه انه عين الوجود القائم بالنفس واما
حمل الموجود المشتق من الوجود المطلق عليه تعالى فعلى سبيل الحقيقة   الشرح لو كان زايدا
على الماهية لكان صفة قائمة بها اقول فان قلت سيجىء في كلام الاستاد ان ذوق المتألهين
ان الوجود معنى شخصى قائم بنفسه يكون عين الواجب وموجودية ما اعتبار انه عين الوجود
القائم بالنفس وموجودية ساير الموجودات بعلاقة تكون بين الوجود وبينها سوى القيام الا
ان حقيقة تلك العلاقة غير معلومة لنا وايضا يقال في اللغة ماء مشمس وزيد [illegible] الى
غير ذلك قلت لعل هذا الدليل مع هؤلاء القائلين بان موجودية الماهيات بقيام الوجود وعروضه
على انه لا يندفع اصل الدليل بهذا المنع اذ على تقدير القول بالعلاقة تردد وتقول علاقة
الوجود اما بالماهية الموجودة او المعدومة الى اخر ما ذكره   الشرح غاية في الباب انه يلزم
تقدم الماهية على الوجود بالذات اقول لو اراد بالوجود الوجود الخارجى لان الخصم لا يقول الا به
وايضا لو كان الكلام في الوجود المطلق ومطلق الوجود كيف يصح قول الشارح انه لو كان عروض الوجود

بالنفس

في الخارج يلزم ان لا يكون معروض الوجود الماهية من حيث هي بناء على ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت
له انه ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا بخلاف ما لو كان معروضه لها في الذهن واذا تقرر ان كلامه
في الوجود الخارجى فتقدم الماهية على الوجود بالذات لا يقتضى تقدم الماهية من غير اعتبار الوجود
معها اصلا لا ذهنا ولا خارجا كيف وهذا انما المقدمة المشهورة التى ذكرها كما اشرنا اليه
فلا يرد في هذا المقام ان تقدم الماهية بالذات على الوجود لا يدخل في شئ من التقدمات اذ لا مجال
ههنا الا للتقدم بالطبع وما فيه التقدم فيه الوجود على ما سيجىء وصرح به الشيخ نعم نتوجه
ان يقال الماهية المعروضة لما تقدمت بحسب الذات كما اعترف به ففى هذه المرتبة التى لها
تقدم على الوجود بحسبها يلزم ان لا يكون موجودة ولا معدومة في الخارج فيلزم ارتفاع
الوجود الخارجى والعدم الخارجى عنها في هذه المرتبة وهل هذا الا ارتفاع النقيضين
ودفع يحتاج الى ما حققه الاستاد من جواز ارتفاع النقيضين بحسب المرتبة على ما سيجى
تفصيله   ضرورة انه ما لم يكن الشئ موجودا في الخارج لم يصح انضمام صفة اليه في
الخارج ولا كونه في الوجود الخارجى بحيث يصح منه انتزاع الوصف اقول لا يتوهم من ظاهر
هذه العبارة ان وجود الموصوف مقدم على الاتصاف مطلقا سواء كان من قبيل الانضمام
او الانتزاع اذ تقدم منه وسيجىء ايضا انه لم يقل بقاعدة الفرعية بل يقول بان ثبوت الشئ للشئ
يستلزم ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف واراد بالاستلزام امتناع الانفكاك الشامل
للمعية كما يصرح به في بحث الحمل وكانه تحول ولا شك ان هذا الحمل المعنى يستلزم وجود
الموصوف اشارة الى ما ذكرنا   ولكن فيه نظر حكى وجه النظر على ما نقل عنه ان الهيولى
طبيعة جنسية وما لم ينضم اليها الصورة لم تتحصل به فكيف يتصور تقدم تحصلها
على انضمام الصورة اليه اقول يندفع النظر بانه لا منافاة بين تأخر الهيولى من حيث التحصل
عن انضمام الصورة اليها وتقدمها عليها من حيث الوجود الخارجى واللازم ليس سوى
تقدم الوجود على التحصيل وهذا مما لا محذور فيه كيف وسيجىء في كلام الشيخ
على ما نقله ره ما يشعر بتقدم الوجود على التحصل والتشخص حيث قال الحيوان ماخوذا

بعوارضه هي الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي
تقدم البسيط على المركب وهو الذي يختص وجوده بانه هو الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو جوانه
عناية الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض وهذا التشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة
الجزئية وقال ره هناك ولقد ذكرنا في كلامنا ان تقدم الطبيعة من حيث هي على الشخصية والكلية
تقدم البسيط على المركب وتفصيل المقام ان الهيولى يتصف بالصورة الشخصية وبماهية الصورة و
كل من الاتصافين انما هو بحسب الخارج ووجود الهيولى في نفسها متقدم على الاتصافين ومتاخر
عن وجود الصورة الماخوذة من حيث هي ولكن لما كانت متقدما على وجود الصورة الشخصية
من حيث الوجود واللازم تقدم الطبيعة من حيث الوجود على الطبيعة الشخصية ولا فساد
فيه على ما نقلنا انفا وعند هذا يظهر معنى قولهم ان الهيولى يحتاج الى الصورة في الوجود والصورة
يحتاج اليها في التشخص وما ذكره الاستاد في معنى هذا الكلام ماخوذ من المحاكمات وقد تكلمنا
عليه في تعليقاتنا عليها فان اردت الاطلاع على زيادة البسط والتفصيل فعليك بالرجوع اليها
والتحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما اول وسيجي ان كل صفة من شانها
الوجود العيني فاتصاف الموصوف بها انما هو بوجود الصفة فيه وجودا عينيا ولا شك ان الصورة
صفة عينية فلا يمكن اتصاف الهيولى بها في الذهن وايضا لو اتصف الهيولى بها في الذهن
وبعد اتصف بها في الخارج ايضا لكانت الصورة من لوازم الماهية فيكون اعتباريا لما سيجي
من ان لوازم الماهية امور اعتبارية وللمناقشة في الاخير مجال اللهم الا ان يقال ان الهيولى اتصف
بالصورة اتصافا ذهنيا اختراعيا بحيث لا يترتب عليه الاثار فان ذلك لا يجوز على ما سيجي
وح يتوجه ان الاتصاف الذهني الاختراعي كيف يصير سببا لوجود الهيولى في الخارج ضرورة
ان هذا الاتصاف ليس في المبادي العالية ولو لم يكن الهيولى قد تصورت معناه ان الهيولى
صارت ذات صورة ما في الذهن فوجدت في الخارج ووجدت في الخارج فصارت ذات
صورة معينة وقوله واما ثانيا فنقض للدليل المذكور بانه يلزم منه عدم اتصاف الماهية
بالوجود مطلقا وقوله كان ذلك الوجود اما في ذهننا وهو بط او في ذهن اخر لم يرد به ان

ويرد ان الاتصاف في الخارج والذهن اعم
ان يكون على وجه اللزوم لكن السيد المحقق
سلمه الشريف كلامه في حاشية
المطالع مشعر بان العارض في كلا الوجودين
منحصر في لوازم الماهية وقد وجهوا الكلام
بان الاستقراء ربما يفيد القطع بان
العارض يتحقق في كلا الوجودين لا يكون
الا لازما مستمرا

اتصاف الماهية في ذهن زيد مثلا بالوجود يتوقف على الوجود في ذهن عمرو وحتى يتوجه ان اتصاف
الشيء بالشيء في كل ظرف يتوقف على وجود الموصوف في ظرف الاتصاف بل المراد ان اتصاف الماهية
بالوجود في ذهن زيد مثلا انما هو في ذهن عمرو ويتوقف على الوجود في هذا الذهن والحاصل
ان ظرف الوجود غير ظرف الاتصاف بذلك الوجود والاتصاف في كل ذهن بالوجود في ذهن
آخر يتوقف على الوجود في ذهن كان ظرفا للاتصاف وهكذا ولا يخفى ان هذا انما يتم لو كان
المراد من قولهم ثبوت الشيء للشيء يتوقف على ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف ان ظرف
ظرف لنفس ثبوت المثبت له اما لو كان المراد ان ظرف الاتصاف ظرف لاتصاف المثبت له بالثبوت
فلا لكن الحق هو الاول لا لان اتصاف الجسم بالبياض مثلا في الخارج موقوف على وجود الجسم في الخارج
ولا يتوقف على ثبوت الوجود للجسم في الخارج لا يقال فحو كرتا ذا توقف اتصافه بهذا الوجود
على اتصافه بوجود سابق يلزم ان ما يتوقف عليه الاتصاف بكل صفة قبل الاتصاف بالوجود
لا نفس الوجود فقط لانا نقول نعم لكن الكلام فان الاتصاف بكل صفة فرع يتوقف على
الاتصاف بالوجود في ظرف الاتصاف ولا يخفى ان ما ذكره لا يدل عليه ثم لا يرد على قوله
ان كان بين الوجودات ترتب ان الترتب بين الوجودات يكفي لبيان استحالة تحقق تلك الاتصافات
اذ يترتب الوجود بترتب الاتصاف ترتبا بالعرض ومثل هذا الترتب يكفي لتحقق الاستحالة
بينهما بالاولية والثانوية واجراء برهان التطبيق فيها لان تلك الوجودات لما كانت اعتبارية
لا تتحقق بالفعل الا المتناهي منها فلم يتحقق الترتب الا بين افرادها متناهية من الجملة الغير المتناهية
نعم يرد عليه ما اوردته في بعض تعليقاتنا انا اذا اسقطنا واحدا من تلك الجملة كان الباقي
جملة غير متناهية ويكون جزء الجملة الاولى ثم اذا اسقطنا واحدا من الجملة الثانية
كان الباقي جزء من الجملة الثانية وكان غير متناهية ايضا وهكذا حتى يلزم ترتب الامور
الغير المتناهية ولا يتوهم ان تحقق تلك الجمل الغير المتناهية التي كانت اجزاء الجملة
الاولى متوقف على الاسقاطات الغير المتناهية ولا يمكن اعتبارها كلها لان تحقق الكل و

واجزائها لا يتوقف على الاسقاط بل الاسقاط انما هو للايضاح فتامل اقول وههنا شيء آخر وهو ان
ثبوت الوجود الخارجي لذهن ما من تلك الاذهان بناء على مسئلة الفرعية يتوقف على ثبوت
وجود آخر له ولا يتصور ان يكون في الخارج فلا بد ان يكون في الذهن فيتوقف على وجود هذا الذهن
الثاني في الخارج لان اتصاف الذهن الاول في الخارج بالوجود يتوقف على وجوده في الذهن ووجوده
في الذهن الثاني يتوقف على الوجود الخارجي لهذا الذهن ضرورة ما لم يوجد شيء في الخارج لم يصر
ظرفا لوجود شيء فيه وننقل الكلام الى اتصاف الذهن الثاني في الخارج وهكذا وعند هذا
يظهر الترتب بين الاذهان وجوابه ان بناء هذا الكلام على ان موجودية الاشياء باتصافها
بوجوداتها وليس كذلك كيف واتصاف الوجود انما هو في الذهن ومن المعلوم بالضرورة انه
ليس لتصورنا وجود زيد دخل في موجودية زيد بل موجودية الاشياء بتاثير الفاعل او بجهة
انتزاع الوجود على ما صرح به الاستاد وسيجيء وعند هذا لا يلزم من توقف اتصاف
الذهن الاول بالوجود الخارجي على شيء توقف موجوديته عليه بل يمكن ان يقال اتصاف
هذا الذهن بالوجود الخارجي في هذا الذهن واللازم تقدم الشيء الموجود على اتصافه بالوجود
ولا فساد فيه على ان التقدم انما يلزم بعد اعتبار جميع الوجودات الذهنية والاتصافات
العقلية والعقل لا يقدر عليه فتامل وبما ذكرنا اندفع ايضا انه اذا نقل الكلام الى الذهن
الذي يتقدم على الاذهان ولا يتقدم عليه ذهن يندفع تلك المراتب من الاجوبة اذ لا بد
قبل هذا الذهن ذهن آخر وهو خلاف المفروض فتامل ولكن اذا خص الوجود
الذهني بالعلم الانطباعي ليس المراد منه ان الوجود الذهني قد يتحقق في غيره كالعلم الحضوري
حتى يتوجه انه غير مطابق للواقع بل المراد منه انه لما كان الوجود الذهني مخصوصا بالعلم
الانطباعي لم يتحقق في غيره هذا فان قلت على قوله اذ لا يمكن ان يقال ان الاتصاف الماهية
بالوجود المطلق موقوف على اتصافها قبله بالوجود وان اللازم منه ان يكون الاتصاف بالمطلق
مسبوقا بالاتصاف بالخاص ولا محذور فيه اذ لا يلزم منه ان يكون الاتصاف بالمطلق
مسبوقا بنفسه اما اولا فلان اتصاف الجسم باللون بواسطة اتصافه بالبياض مثلا فان حمل

بناء على ما هو الحق من ان الشيء لا يكون الا بجهة خارجية واحد ولا يكون موجودا بوجودين خارجيين

العالي على الشيء بواسطة حمل السافل سواء كان الحمل مواطاة او اشتقاقا فان حمل الملون على الجسم
بواسطة حمل الابيض عليه واما ثانيا فلجواز ان يكون الوجود المطلق عرضيا للافراد ولا شك
ان الاتصاف بالمعروض متقدم على الاتصاف بعارضه كما ان وجود المعروض في نفسه مقدم
على وجود العارض في نفسه قلت لو كان الاتصاف بالمطلق مغايرا للاتصاف بالخاص لزم
بل لزم ان يكون للماهية موجودا بوجودين المطلق والخاص هف بل الاتصاف بالخاص هو عين
الاتصاف بالمطلق وسيجيء هذا في الشرح فتامل ثم قال ان هذا اي ما ذكر في جواب لا يقال كلام
جدلي بناء على ما سبق من تحقيق الاتصاف وهو ان اتصاف شيء بصفة قد يكون باعتبار
ان هذا الشيء موجودا في الخارج او في الذهن بحيث يصح انتزاع الصفة منه فيه
وانما كان الكلام جدليا على هذا الاصل لانه لا شك انه كما يصح انتزاع الوجود الخاص من
الماهية يصح انتزاع المطلق منها من غير نظر الى خصوص الفرد وقد مر ان هذا هو الاتصاف
وتوضيح ما افاده في التحقيق ان اتصاف الماهية بالوجود المطلق ليس مثل اتصاف الجسم بالبياض
بان يكون مصداق الحمل فيه الجسم والبياض القائم به بل ليس في الخارج ههنا سوى
الهوية العينية وهي مصداق الحكم ومطابقه ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع
منه ذلك الامر ويصفه به فاتصاف الماهية بالوجود انما هو في ملاحظة العقل
واعتباره لكن لا على وجه الاختراع والتعمل كما اختاره السيد بل على وجه لا يطابق
نفس الامر وذلك لان الاتصاف في ظرف عند تقسيم الى ثلثة اقسام احدها
ان يكون الموصوف والصفة موجودين بوجودين متغايرين في الظرف المذكور كالجسم
والبياض وثانيها ان لا يكونا موجودين في الظرف المذكور بل يكون الموصوف وحده
موجودا فيه لكن بحيث يتقدم تحصل الموصوف في ذلك الظرف على الصفة ومن
هذا القبيل حمل العمى على زيد وحمل الكلية على الانسان وثالثها ان يكون الموصوف
وحده موجودا فيه لكن لا بحيث يتقدم تحصله في هذا الظرف على الصفة ومن هذا
القبيل حمل الذاتيات وحمل الوجود وجميع هذه الاقسام من قبيل الاتصاف بحسب نفس الامر

ولا يكون الصفة موجودة فيه بالوجود المغاير له

عنده صرح به فيما بعد ولما كان تحقيق البحث يتوقف على الاطلاع بوجوه ان نذكر ما له
فيما بعد ولما كان اشكالية كون الاتصاف بالكلية ونظائرها بحسب الوجود الذهني
ولا في ان الاتصاف بالفوقية والعمى بحسب الوجود الخارجي اذ الوجودان شرطان للاتصافين كما
يدل عليه صحة تحلل الفاء تقول وجد في الذهن فصار كليا ووجد في الخارج فصار
فوقا او اعمى لكن في نفس الوجودين اشكال كما مر اليه الاشارة اذ لو اشترط في الوجود
الذي هو ظرفها الاتصاف تقدمه على الاتصاف ظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب
الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم
الشيء على نفسه وان اكتفي بمجرد كونه منتزعا من المهية الموجودة بذلك الوجود لزم
ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع من المهية الموجودة في
الخارج فالوجه كما اشرنا اليه ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو
من الوجود ان يكون في ذلك النحو من الوجود غير مخلوطة بذلك العارض وظ ان المهية في
الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوطة به بحسب
نفس الامر وكذا في الوجود العقلي ايضا مخلوطة بحسب نفس الامر لكن للعقل ان ياخذه غير مخلوطة
بنوع من العوارض فهو في هذا الاعتبار معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا
النحو من الوجود ظرف للاتصاف به وهو نحو من انحاء وجود المهية في نفس الامر لا يقال هذا
النحو من الوجود متقدم على سائر الاتصافات فلو اعتبر التقدم لتم الكلام لانا نقول لا ان هذا
النحو لا تقدم له على نفسه هو الاتصاف بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم
انتهى وعلى ما ذكرنا في تحقيقه جواب على ما ابيه ولا يصح جوابا من قبل الشارح ومن يحذو حذوه
ممن يقول بقاعدة الفرعية ويمكن توجيه كلامه على هذا الراي بانه لما كان اتصاف
المهية بالوجود باعتبار العقل فما لم يصفها العقل بالوجود لم يكن متصفة به ح يلزم
على قاعدة الفرعية تحصل الماهية قبل ان يصفها العقل بالوجود ولا محذور فيه لان
تحصل الماهية ليس باتصاف الماهية بالوجود بل بتاثير الفاعل اياه فتامل فيه لا يقال

اي توجيه كلام المص ره على وجه يندفع عنه الايراد وصارت تماما في نفسه منه

لا يجوز اتصاف المهية بالوجود في العقل بوجوه اربعة الاول انه يلزم ان يكون المهية في الذهن يصير موجودا
خارجيا الثاني انه اذا لم يكن المهية متصفة بالوجود الخارجي في الخارج كان الوجود الخارجي مسلوبا
عنها في هذا الظرف الثالث انه يلزم توقف وجود المهية في الخارج على تعقل ذلك الشيء ووجود
مهيته في العقل الرابع انه اشتهر بينهم ان تاثير الفاعل في الاتصاف بالوجود فيلزم توقف التاثير
على تعقل المهية وحصولها في الذهن وهذا مع انه خلاف المصرح في كلامهم باطل لان التاثير في
المعلول الاول حصل ولا ثم تحصل الوجود الذهني لان علم الواجب تع عين ذاته ولا ارتسام للصور
العلمية فيه عندهم لانا نجيب عن الثلثة الاول بان مبناها على توهم ان تحصل المهية بالاتصاف
بالوجود الخارجي وليس كذلك لما مر انفا ان تحصلها انما هو بتاثير الفاعل اياها وعن الرابع بان
هذا الايراد وارد على من قال بان اثر الفاعل هو الاتصاف سواء كان الاتصاف ذهنيا
او خارجيا ضرورة ان التاثير لا يتعلق بالمعدوم المحض فلا بد له من تحقق اما في الخارج او في الذهن و
بطل لما تقرر عندهم ان الاضافات غير موجودة في الخارج او في الذهن فالمحذور لازم
اذا كان ثبوت الحيثية لها في الذهن اعلم ان كلام سيد المحققين بظاهره يحتمل وجوها
ثلثة الاول ان يكون الوجود قائما بالمهية المعروضة لتلك الحيثية في الذهن الثاني ان يكون
قيام الوجود بها مشروطا بالحيثية العارضة في الذهن الثالث ان يكون الوجود قائما بالمهية
المحيثة بالحيثية المذكورة بمعنى ان قيام الوجود بها في ظرف عروض الحيثية لها وظرف عروضها
هو الذهن فظرف القيام ايضا ليس الا الذهن اما المقدمة الاولى فلان معنى قيام الوجود بالمهية
من حيث هي عند التحقيق ليس الا هذا واما الثانية فلان عروض الحيثية للمهية لو كان في
الخارج لكان مشروطا بالوجود الخارجي بناء على قاعدة الفرعية مع ان عروض الحيثية متقدم
على عروض الوجود الخارجي فيدور ثم لا يخفى انه على الوجهين الاولين يتوجه المنع الذي ذكره الشارح
اما النقض بالعوارض الخارجية فلا يرد على شيء من الوجوه الثلثة لان مدار الكل على ان
عروض الحيثية بالقياس الى الوجود والعدم انما هو في الذهن وهذا لا ينافي العوارض
الخارجية لان الجسم لا بشرط البياض واللابياض موجود في الخارج بوجود سابق على وجود البياض
فهو في تلك المرتبة السابقة متصف بالحيثية بالقياس الى البياض وعلى ما قررنا الوجه الثالث

قوله بناء على ايراد المعترض والا فيمكن منع كون متعلق التاثير حال كونه موجودا قبل التاثير بل اللازم تحققه قبل التاثير ولا محذور فيه فتامل منه

ظهر اندفاع المنع عنه ايضا وكان بناء كلام الشارح على توهم ان عروض الحيثية سواء كانت معتبرة
بالقياس الى الوجود والعدم او بالقياس الى العوارض الخارجية فى العقل لا محة لان تلك الحيثية
مساوقة للاطلاق والكلية فاورد النقض بالعوارض حمل كلامه قدس سره على احد الوجهين الاولين
فاورد المنع ثم لما كان المحمل الصحيح لكلامه قدس سره هو الثالث الذى يندفع به المنع والنقض معا حمل
عليه الاستاذ واراد بقوله فالمهية من تلك الحيثية لا يكون الا فى الذهن ان المهية المعروضة
لتلك الحيثية من حيث كونها معروضة لها لا يكون الا فى الذهن واراد بقوله فما يثبت لها
من تلك الحيثية لا يزيد عليها الا فى الذهن انما يعرض لها من حيث يعرض لها الحيثية
انما يعرض لها فى الذهن ويرجع الى ما ذكرناه وانما اورده هكذا رعاية للفظ تقرير الشارح واراد بقوله
لا يعرضها من حيث انها جزئية ان عروضها ليس من حيث عروض الجزئية اى لا يجتمع عروضها
فى ظرف عروض الجزئية ولم يتعرض فى دفع النقض لعروض الحيثية بالقياس الى البياض
ومقابله فى الذهن صريحا بل اكتفى بعدم سنده حيث قال لا ان الجسم لا بشرط البياض انما الجسم
لا بشرط البياض لو كان موجودا فى الخارج بوجود سابق على وجود البياض وعروضه فيكون
عروض الحيثية له فى الخارج ثم صرح بالمنع فى الحاشية الثانية وبين الفرق بين الوجود والعوارض
الخارجية واراد بقوله فهو من تلك الحيثية غير موجودة فى الخارج ان المهية من حيث كونها
معروضة لتلك الحيثية غير موجودة فيه وقوله فلا يثبت لها من تلك الحيثية معناه
فلا يثبت لها من الجهة المذكورة اى من حيث كونها من حيث هى غير موجودة فى الخارج او من حيث
كونها غير موجودة فى الخارج الا بالوجود العارض فالحيثية ههنا بمعنى الجهة والعلة
وعبر عن الحيثية المذكورة بقوله حيثية كونها لا موجودة ولا معدومة وهذه
العبارة يشعر بان المراد من الحيثية التجريد اى الاخذ بشرط لا شىء وقد مر ان المراد الاخذ
لا بشرط شىء على ما صرح به ولعل المراد بكونها لا موجودة ولا معدومة كونها غير مشروطة
بالوجود ولا بالعدم وانما عبر عن للقصد بهذه العبارة اشعارا بان المهية فى مرتبة عروض كونها
غير مشروطة بالوجود ولا بالعدم يعرض لها كونها لا موجودة ولا معدومة لان تلك المرتبة

بيان الوجود الذهنى

هى مرتبة تقدم المعروض على العارض وتوجيه ارتفاع النقيضين بحسب المرتبة ان نقيض
الوجود فى مرتبة سلب الوجود فى تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للوجود الوارد
عليه السلب اذ جعلت ظرفا للسلب الوجود اى العدم لم يصح لان تلك المرتبة مرتبة علية
الوجود فكما ان الوجود لم يكن فى تلك المرتبة والا لكان الشىء علة لنفسه كذلك عدمه
لا يكون فى تلك المرتبة والا لكان الشىء موقوفا على نقيضه هف اذ معلوم بديهة انه
لا يتحقق علاقة العلية بين الشىء ونقيضه وقد يقال ليتحقق عدم المعلول فى مرتبة
وجود العلة الوجود ليتحقق وجود المعلول فى مرتبة عدم علة العدم فيلزم ان يكون
حركة المفتاح فى مرتبة عدم حركة اليد موجودة هف واراد بالبعض فى قوله والا
التى ليست بينها علاقة التقدم والتأخر والمعية ليس لبعضها فى مرتبة الاخر
وجود ولا عدم اى بعض كان اى ليس لشىء منها فى مرتبة الاخر وجود ولا عدم ثم
وهذا بخلاف الامور التى بينها علاقة المعية بان يكونا معا فى علية شىء واحد
او فى معلولية شىء واحد فان كلا منهما موجود فى مرتبة وجود الاخر معدوم
فى مرتبة عدم الاخر بخلاف الامور التى بينها علاقة التقدم والتأخر فان المتأخر و
ان لم يكن موجودا فى مرتبة وجود المتقدم اذا كان التقدم باعتبار الوجود لا معدوما
فى مرتبة عدمه اذا كان التقدم باعتبار العدم لكن المتقدم يكون موجودا فى مرتبة
وجود المتأخر او معدوما فى مرتبة عدمه لزم الدور وقد يقال ايضا ان كان المراد
بمبداء الاثار ان يكون المتصف به مؤثرا او فاعلا بالنسبة اليها انتقض بالوجود
الخارجى للهيولى لما تقرر ان الهيولى ليست فاعلة اصلا وان اريد ما هو اعم منه
انتقض بالوجود الذهنى للعلة الغائية ويمكن ان يجاب بان المراد الاول لكن يراد بمبدء
الاثار الخارجية ما يكون من شان نوعه ان يكون الموصوف به فاعلا فيدخل وجود الهيولى
اذ من شان نوع الوجود الخارجى ذلك وبما ذكرنا ظهر ان المراد بمبداء الاثار انما يكون

من شأن نوعه ذلك اندفع المناقشة بلزوم الدور والتسلسل ايضا وان كان يندفع ايضا بان يراد
ما يكون من شأن نفسه ذلك ولا ينتقض بعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول اذ التحقيق
ان لا تاثير للعدم ولا يكون العدم مبدء التاثير بل تاثير العدم راجع الى نفي تاثير الوجود على
ما ترشدنا الاذكياء اليه فليتذكر والمناقشة هي انه لا معنى للاستتباع الخارجي الا ترتب
الشيء على الشيء باعتبار الوجود الخارجي ولما كانت هذه الدعوى غير مبينة اذ للمعترض
منعها عبر عن الايراد المبني عليها بالمناقشة نعم لو كان معناها الحكم اذا دل بالدليل
ما ليس خارجيا فلا يرد لزوم المصادرة ولو كان معناها ذلك لا ندفع ايضا ما يقال انه يلزم
كذب الحقيقية التي انحصر افراد عنوانها في الخارجية مثل كل موجود خارجي كما قوله لكن ليس كل اذ
لم يرد بهذا المعنى والمناقشة مجال وقوله في حاشية الحاشية وهو منشأ ما سيذكره الشارح
من ان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما قضية حقيقية صادقة محل تأمل اما
اولا فلان الشارح انما حمل الحقيقية في هذا التوجيه على غير ما حمله اولا واما ثانيا فلان لا
يعتبرها كليا بل جزئيا ويكفي في جزئيتها صدق الحكم على الافراد الذهنية فقط ويرد على
التوجيه المرضي عنده ان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى مبني على انهم
ذهبوا الى الوجود الذهني واعتقدوا ثبوته وبنوا اعتبارهم عليه وانت تعلم ان اعتقادهم
وذهابهم ليس دليلا بل الكلام في طلب علة ذهابهم اليه وباقرينا ظهر ما في التوجيه الاول
من الشرح ويحتاج في دفعه الى التكلف فتامل وايضا انهم اعتبروا الدائمة بعد اعتبار الضرورية
مع ان عندهم ان الدائمة لا ينفك عن الضرورية لان الدائمة اعم منها بحسب المفهوم وجعلوا
الاعمية بحسب المفهوم كافية هناك في اعتبار الدائمة بعد الضرورية فلم لا يكون اعمية
الحقيقية بالنسبة الى الخارجية بحسب المفهوم كافية في اعتبارها على حدة وقوله بالكلية
اشارة الى انه يرتفع الحقيقية مطلقا الا خصوص الموجبة الكلية فلا يصدق السالبة
فيه في هذا التفريع نظر اذ من قال بان صدق الايجاب يقتضي وجود الموضوع يقول لو كان
معدوما صرفا يكذب الموجبات كلها ويصدق سوالبها فكما يكذب الموجبة السالبة

المحمول ويكذب سالبتها يكذب الموجبة المحصلة ويصدق السلب البسيط والخروج عن ان
يكون محمولا ولو سلم انه لم يخرج فنقول انها داخلة في المعدولة لصدق تعريفها عليها فالحق
لما في السالبة من التفصيل فيه تسامح انما ذكر في تفسيرها وهو قوله بنسبة باست وما
صرح به من انا نرجع ونحمل ذلك السلب على الموضوع يدلان على ان محمول السالبة المحمول
يشتمل على امر زائد على محمول المعدولة وهو النسبة السلبية فالفرق بينهما اي
بين محموليهما ليس بالاجمال والتفصيل اذ الفرق بالاجمال والتفصيل انما هو بحسب
الملاحظة لا بنفس المفهوم وهو من حمل كلامه على الظاهر ولم ينبه على فساده بل مشى على
اثره والمحمول الذي يعتبر ونه لا محة شيء ذهني لا يتوهم المخالفة بين هذا
وما ذكره من ان الربط الثبوتي يقتضي ذلك ولا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك
وهو ظاهر يقع على الموجود والمعدوم اراد بالموجود الموجود الخارجي وبالمعدوم
المعدوم الخارجي كما هو الظاهر وهذا على تقدير ان يؤخذ غير عادل بمعنى السلب لا بمعنى
عدم الملكة وقوله لا يقع الا على الموجود مبني على انه بمعنى عدم الملكة اذ ح يصير من
قبيل العوارض الخارجية كالعمى والحق عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم
ليس المراد ان هذا الحكم مختص بالسالبة المحمول ولا يجري في المعدولة كيف وقد عرفت
ان السالبة المحمول داخلة في المعدولة وقد عرفت ان السالبة المحمول داخلة في
المعدولة عنده ولان المساواة بينهما يختص بالتفصيل الذي ذكره حتى يرد ان السالبة
المحمول الخارجية تساوي السالبة الخارجية عنده ولا ينبغي ذلك بما ذكره بل لم
يصح عنده ذلك هذا نعم يرد عليه انا اذا حكمنا في القضايا السالبة على افراد العنوان
التي لا يتحقق في نفس الامر اصلا كشريك الباري تعالى واجتماع النقيضين فلا يصدق السالبة
دون الموجبة السالبة المحمول والا لزم تحقق افرادهما في نفس الامر ضرورة ان صدق
الموجبة المحصورة يستدعي وجود افراد العنوان في نفس الامر ولا يكفي وجود العنوان
فيها فلم يتحقق المساواة بينهما مطلقا نعم يمكن صدق الموجبة الحقيقية هنا كما سيجيء
لكنه غير البحث اذ مساواة الموجبة الحقيقية بهذا المعنى وهو ان يكون الحكم فيها على

جميع ما هو فرد للعنوان سواء كانت متحققة في نفس الامر او لا وسواء كانت ممكنة التحقق فيها
او لا بل فرضيا صرفا مسلم عند الكل بناء على ان تلك الموجبة لا يقتضي وجود الموضوع اذ بعضهم
ذهب الى انها حملية صورة شرطية بحسب المعنى وبعضهم الى انها حملية حقيقية لكنها حملية
فرضية مساوية للشرطية والجواب كما اشار اليه في الحاشية الجديدة ان المدعى المساواة
بين الطبيعية السالبة والموجبة السالبة المحمول لا المساواة بينهما مطلقا ولا يخفى ما
فيه من التعسف والتكلف وعلى ما نقلنا يكون حاصل السؤال المصدر بقوله فان قلت
ان المساواة بالمعنى الذي قررت لا يدفع النقوض الموردة على قواعدهم فيلزم ورودها
فاجاب بانه يمكن دفعها بوجه آخر وهو ان يؤخذ الموجبة حقيقية وقد عرفت ان المراد من
الحقيقية ههنا هو الذي ذكره الش في توجيه الشيخ لكلام المعترض فان قلت هم صرحوا بانه
لا بد في الحقيقية من ان يكون الحكم فيها على الافراد التي يمكن صدق العنوان عليها حتى يصدق
كلية فالحقيقية التي اعتبرتها لا يصدق كلية فلا يدفع النقوض لان دفعها موقوف
على صدقها كلية فالجواب انه يمكن تصحيح صدقها بتخصيصها اخر غير ما ذكروا بان يقيد
افراد الموضوع مثلا بان لا يكون منافيا للمحمول الش هذا جواب عن الاستدلال الاول
المنكرين الى ورود هذا الاستدلال موقوف على مقدمتين مسلمتين عند القائلين
بوجود الاشياء في الذهن احديهما ان كل متصور فهو موجود ذهني وثانيهما ان الوجود
الذهني قياما بالذهن كما صرحوا به فلا يرد النقض بوجود الاشياء في الزمان والمكان
بل بوجود الاشياء في الخارج ايضا وقوله وادر ومعنا نقول من الرأس الخ وكذا اتصافها
مع البرودة الخ وايضا اذا لم يكن هناك اتصاف كما مر فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد
والمراد بقوله فعين الحرارة يمتنع حصولها في الذهن ان الحرارة باعتبار الوجود العيني
يمتنع حصولها في الذهن ولهذا قال فلم قلتم ان الذهني كذلك اي الحرارة باعتبار الوجود
الذهني يمتنع حصولها في الذهن ونشا البرودة الذهنية كما قرره صاحب هذا
الجواب في العلم حيث قال في حاشية المطالع العلوم قد يوجد في الذهن بذواتها كما اذا
تعلقت علما مخصوصا فان ذلك العلم حاصل بذاته في الذهن وقد يوجد فيه لا بذاتها بل

قال الش

في عبارة الشارح مسامحة على هذه العبارة حيث قال ولكون مقدار الحرارة موجودا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني

بصورها كما اذا تصورت علما قبل ان تعلمه ولا شك ان وجوده في الذهن على الوجه
الاول مغاير في الوجود على الوجه الثاني فهو باعتبار الوجود الثاني علة له
باعتبار الوجود الاول ونسبته الثاني الى الاول كنسبة وجود الذهني الى الخارجي
انتهى قيل يمكن ان يوجه كلامه قدس سره بوجه آخر وهو انه لما ثبت المعترض العوارض
الخارجية اجابه بما ذكر ويعلم منه الجواب اذا ثبت بلوازم الماهية فلا يحتاج الى ارتكاب
التاويل في كلامه قدس سره لكن الاول اوفق منه في الحاشية وتفصيل هذا المنع
ان حاصله على ما يفهم من الحاشية الجديدة ان منشأ الاتصاف هو الوجود في
نفس الامر فيما ينتزع عنه سواء كان في الخارج او في الذهن لا الوجود في الذهن بمعنى
قيامه به وغرضه من هذا الكلام دفع سؤال ربما يورد ههنا بان يقال لا شك انا عند
تصور الاربعة يكون الزوجية موجودة في الاربعة بنفسها اي لا بصورتها ومعلوم
ان هذا الوجود ليس في الخارج فيكون في الذهن فيلزم ان يكون الزوجية موجودة بنفسها
في الذهن وقد عرفت انه مناط الاتصاف فيلزم المحذور وحاصل الجواب ان مطلق وجود
الصفة بنفسها في شيء لا يوجب اتصاف ذلك الشيء بها بل الموجب للاتصاف هو وجود
الصفة في نفس الامر في المنتزع عنه والزوجية انما ينتزع من الاربعة الموجودة في
الذهن لا من الذهن وانت خبير بان هذا الجواب لم يدفع الايراد عما ذكره في اصل الحاشية
اذ مداره على ان الموجب للاتصاف هو الوجود بنفسه وقد لزم للزوجية بالنسبة
الى الذهن على انه صحة الانتزاع هي الاتصاف كما صرح به فيما قبل فيرجع الكلام الى ان
موجب الاتصاف هو الوجود في الموصوف لا في غيره فان قيل فرق بين الحصول للشيء وبين الحصول
في الشيء والاول سبب للاتصاف وهو الذي للزوجية بالقياس الى الاربعة دون الثاني

وهو الذي بالقياس الى الذهن قلنا هذا عين الاقتصار والتفاوت بالعبارة نعم يمكن ان
يقال لا شك ان الزوجية قائمة بالاربعة قياما حقيقيا بالذات ومعلوم ان ذلك
قيام ذهني لا يمكن ان يكون لها قيام حقيقي بالذات بالذهن ايضا بالضرورة بل يكون
قيامها به قياما بواسطة الاربعة ونحن نقول المعتبر في الاتصاف والموجب له هو
القيام بالذات دون ما هو بالواسطة ولهذا لم يتصف الجسم بالسرعة ويتصف الحركة
بها ويمكن حمل كلامه على ذلك فتدبر هم صرحوا بقيام الجواهر الحاصلة في الذهن
به فلم يندفع الاشكال الاول اذ يلزم اتصاف الذهن بتلك الجواهر وكذا بالاعراض
الحاصلة فيه اذ لا مجال لتوهم كون الاعراض الحاصلة في الذهن غير قائمة به مع كون الجواهر
الحاصلة فيه قائمة به وكذا الشيخ وهو ظ لا يرتاب انما لم يندفع الاشكال الاول لو كان
غرض الشارح دفع الاشكال من قبل الحكماء القائلين بالوجود الذهني حتى يجب رعاية ما
ذهبوا اليه واما اذا كان مقصوده الجواب عن الاستدلال لانهم بحسب الواقع فلا لانا
نقول قد اشرنا الى ان هذا الاستدلال مبني على مقدمات مسلمة عند القائلين بالوجود
الذهني فكان الالزاميا لهم والاكثر يتوجه الى ضعف كما على احقية من ان ذلك الامر ليس
قائما به هنا وان كان قد رانفا لكن ذكره ههنا للتنبيه على غفلة الش عما نقله وجود
الامر المنتزع في الخارج ثم وما وقع في بعض عباراتهم من ان العلوم من الموجودات الخارجية
فبني اما على ان المراد بالموجود الخارجي ما يتناول وجود الشيء بنفسه في الذهن على ما يستفاد
من كلام المحقق الشريف واما على انه من متفرعات القول بالشبح والمثال على ما صرح
به بعض الافاضل ومع قطع النظر عن ذلك نقول لا شك ان منع مقدمة لا ينافي تصريحهم
بها ولا يكون غرضه ان هذا المنع من قبلهم حتى يتعلق من اورد الاشكال اورده
على ما صرحوا به لم لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة لكونه قائما

قد يقال فيه نظر لانه لو كان عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة

بالذهن

بالذهن يكون على سبيل المسامحة اللهم الا ان يراد القيام الذهني واعتبر في كون الشيء كيفا
القيام الخارجي وكذا كونه عرضا اذ ليس مقصوده ان جعلهم اياه كيفا محتمل بناء على انه
من مقولة الاضافة او الانفعال بل مقصوده انه لا يكون عرضا اصلا بناء على ما
تقرر عندهم ان الجوهرية والعرضية انما هي بالقياس الى الوجود الخارجي وصورة
الحيوان باعتبار الوجود الخارجي يكون موجودة لا في موضوع لا وجودها في
الذهن عنده ليس وجودا خارجيا على ما مر انفا ولهذا قال وتشبيه الامور الذهنية بالامور
العينية وبناء ما ذكره من النظر على هذا ايضا واذا كان كذلك ينهدم بنيان ما ذكره
من انهم صرحوا بقيام الجواهر الحاصلة في الذهن به وصرحوا بعرضيتها وهو ظ وكذا
ما ذكره بقوله ولذلك زادوا في تعريف الجوهر قولهم اذا وجد في الخارج و
صرحوا بانه لا منافاة الخ ضرورة ان المراد بالموجود في الموضوع عنده على ما اختاره هو
الموجود فيه بالوجود الخارجي والصور العلمية غير موجودة في الذهن بالوجود
الخارجي عنده فلم يحتج الى قيد ذلك في تعريف الجوهر ويتحقق المنافاة بين الجوهرية
والعرضية ضرورة امتناع اجتماع الموجود في الموضوع والموجود لا في الموضوع
بالقياس الى وجود واحد فليتأمل فيه واعلم انه لما كان اجتماع وصفي الكلية و
الجزئية والمعلومية والعلمية بتغاير الجهات والاعتبارات ظاهرا واشير اليه
في الحاشية الاتية حيث قال فانا لا نعم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن مكتنفة
بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي بدون تلك العوارض فلم
يتعرض لها في دفع الاشكال واجتماع الوجود الخارجي والذهني في الذهن
للصور العلمية قد منعه فلم يبق الا اجتماع الجوهرية والعرضية ولهذا
جعل منعه مدارا لدفع الاشكال فكتب على قوله قولهم لا يجوز ان يكون عدهم اياه

بل يرفع جميع المذكورات صح

كيف الخ   فانا لا نعرف الا وجود المهية يعني ان المسلّم هو الفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار
واما الفرق بالذات فغير مسلّم وليس غرضه ايراد المنع على ما ذكره في جواب الاشكال
بل ان ما ذكره في دفع الاشكال عنهم لا بد ان يكون مذهبا لهم على ما اشار اليه بقوله
وبالجملة ما ذكر نوع احداث مذهب ظ لك فالمنع متوجه   الش في الحاشية
لانا نقول اذا لم يفرق بين الحصول والقيام فقد يتوجه فيه بحثا ما اولا فلانه لو كان
الاشكال هذا الذي قرره في الحاشية فكما لا يندفع عن القائلين بحصول الاشياء
بنفسها في الذهن الا بالفرق بين القيام والحصول على ما فصله لم يندفع عن القائلين
بالشبح والمثال الا به اذ نقول ليس عندهم على هذا التقرير الا مفهوم الحيوان الذي
هو حاصل في الذهن ولو مجازا وذلك الشبح الذي هو ايضا حاصل فيه فيشكل ان الموجود
في الخارج ما هو واما الفرق بين الحصول والقيام فنقول هذا الشبح ليس حاصلا في
الذهن حتى يكون موجودا فيه بل هو قائم بالذهن موجود في الخارج واما ثانيا فلانه
بعد ثبوت الكيفية المذكورة يندفع الاشكال من غير توقف على الفرق المذكور بان
يق سلّمنا ان كلا من الكيفية والمهية موجودة في الذهن قائمة به لكن الاولى موجودة فيه
وجودا عينيا بحيث يترتب عليه الآثار والتي من جملتها اتصاف المحل بها وكذا قائمة به
قياما عينيا والثانية موجودة بالوجود الظلي قائمة به قياما ظليا على ما صرح به
المحقق الشريف ولذا لم يترتب عليه اتصاف المحل بها الا ان يق ليس غرضه ان دفع الاشكال
لا يحصل الا بالفرق المذكور بل انه يحصل به وان حصل بغيره ايضا واما ثالثا فلانه
معلوم بالضرورة ان كل ما قام بشيء يكون حاصلا فيه ضرورة ان القيام ليس الا الاتصاف
الذي من جهة الوجود والحصول الرابطي فح لا يكون الفرق بين تلك الكيفية والمهية
المعلومة بان الاولى قائمة بالذهن غير موجودة فيه والثانية بالعكس بل ان الاولى

موجودة

موجودة فيه بالوجود العيني الاصيل والثانية بالوجود الغير الاصيل فعلى هذا اندفاع الاشكال
على ان الوجود في الذهن على نحوين وجود اصيل كما في ثبات صفات النفس ووجود غير
اصيل كما في وجود الاشياء المتصورة للذهن فيه فيرجع الى ما ذكره المجيب قدس سره
الش ذهب طائفة الى ان الوجود معنى قائم بالمهية يقتضي حصول المهية
في الاعيان هؤلاء قاسوا الوجود على الاعراض القائمة بمحالها في الخارج كالبياض
القائم بالجسم فانه بسبب اتصافه في الجسم ضرورة تأخر النسبة عن الطرفين وليس
الوجود من هذا القبيل والا لتأخر عن وجود المهية مع انه عينه
الش لان المراد بالتزايد هو حركة المهية في الوجود اه يعني ليس المراد بالتزايد
النوع الواحد من الحركة في الكميات وهو ان يكون المتحرك ينتقل بها من الانقص الى
الازيد فقط بل المراد مطلق الحركة في الكم سواء كان المتحرك ينتقل بها من الانقص
الى الازيد او بالعكس وكذا الاشتداد   والا لزم تعاقب الآنات وكون الامور الى
توضيحه ان من البين انه يمكن ان يفرض للمتحرك افراد غير متناهية من المقولة التي
فيها الحركة فاما ان لا يوجد شيء من تلك الافراد في الخارج بالفعل وهو المطلوب او
يكون بعضها موجودا فيه دون بعض وهذا مع انه تحكم وترجيح بلا مرجح لم يذهب
اليه احد او يكون جميعها موجودا فيه وهو محال لاستلزامه المحذورين اذ لا يخفى
على هذا التقدير بين فردين منها فرد ثالث كما توهم لانه قد فرض ان جميع الافراد الممكنة
الانفراض موجودة فيه بالفعل فلو كان بين فردين منها فرد ثالث لم يكن الافراد الممكنة
الانفراض في ذلك الفرد الثالث موجودة فيه بالفعل هف فاذا كانت تلك الافراد
متتالية يلزم تتالي الآنات اذ كل فرد واقع في آن والفرد الذي يليه في آن يلي الآن

الاول فيلزم انحصار الغير المتناهي بين حاصرين وهو محال سواء اجتمعت الآحاد
في الوجود او تعاقبت فان المبداء والمنتهي فيها اللاتناهي بالفعل بديهة وكيف
يتوهم ان الموجودات الخارجية المتعاقبة من مبدء معين الى منتهى معين غير
متناهية ثم لا يخفى انه كما يلزم تتالي الآنات يلزم تتالي افراد المقولة والتالي
سواء كان بين الآنات او بين افراد المقولة بط من وجهين احدهما انه يستلزم
التركب من الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه وثانيهما انا دلة نفي التركيب من الاجزاء
التي لا تتجزى يجري هيهنا بادني تصرف كما لا يخفى وايضا كما انه يلزم كون افراد
المقولة غير متناهية محصورة بين الحاصرين يلزم كون الآنات كذلك ثم اعلم
انه يلزم هيهنا محذور آخر وهو عدم انقطاع الحركة لان البديهة تحكم بان
الامور المتعاقبة الغير المتناهية يمتنع حصول جميعها وحدوثها في المستقبل اذ
لا يزال لا يوجد منها الا ما هو متناه على ما صرح به بعض الافاضل هذا قيل
ان اراد بكون تلك الامور الغير المتناهية التي تحصل بالحركة محصورة بين الحاصرين
انه يلزم فرد هو اول الافراد التي حصلت بالحركة وفرد آخر هو آخر الافراد
فلا نم ذلك فان الامور المفروضة حصولها بالفعل لما كانت كل واحد منها في
آن ليس في آن قبله ولا بعده لا محة لا يتحقق فرد هو اول الافراد بل قبل كل فرد
فرد آخر كما انه لا يفرض آن الا وقبله آن آخر والحاصل ان افراد المقولة على تقدير
وجودها بالفعل يكون منطبقة على الزمان الذي تفرض فيه الآنات الغير المتناهية
كما انه على تقدير وجودها بالقوة ايضا كذلك وان اراد بكونها محصورة
بين الحاصرين انها محفوفة بزمانين احدهما الزمان الذي قبل الحركة والآخر الزمان

الذي

الذي بعدها فلا استحالة فيه كما لا يخفى انتهى وفيه انا نختار الاول ونقول على تقدير
تحقق جميع الافراد الغير المتناهية بالفعل بحيث لا يبقى فرد كان بالقوة يتحقق
فرد هو اول الافراد بالضرورة اذ على هذا التقدير يكون الزمان المنطبق عليها
مركبا من آنات غير متناهية موجودة بالفعل ويتحقق فيه آن هو اول الآنات يتحقق
بالضرورة كذلك يتحقق هيهنا فرد هو اول الافراد بحذاء هذا الآن نعم يتأتى هذا
على تقدير كونها بالقوة اذ قبل كل آن يفرض آن آخر وقبل كل فرد يفرض فرد آخر
فتامل ويمكن ان نختار شقا ثالثا وهو ان يق المراد بالحاصرين الفرد الذي كان
في المتحرك قبل الحركة وما يكون بعد انتهاء الحركة اي ما منه الحركة وما اليه الحركة هذا
ثم الجواب الذي ذكره ره ظاهره انه جواب بتغيير الدليل لان ظ كلام المستدل انه
لما كان افراد المقولة لم يبق زمان لا يمكن تقوم المتحرك بها الا انه لما كانت
تلك الافراد بالقوة لم يمكن التقوم بها ثم اعلم ان معنى الحركة في مقولة ليس ان تلك
المقولة موضوع حقيقي للحركة على ما يتوهم البعض حتى يكون التسود هو ان يشتد
ذات السواد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا
وان بقي فان لم يحدث فيه صفة زايدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زايدة
فلا تبدل ولا اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته وهو خلاف المفروض
ولا ان المقولة جنس لتلك الحركة على ما توهمه البعض الآخر وقالوا ان الاين منه ما هو
قار ومنه ما هو سيال وكذا الكيف منه قار ومنه سيال وكذا الوضع والكم فـ
السيال من كل جنس من هذه الاجناس الاربعة هو الحركة فيكون تلك الحركة نوعا
من ذلك الجنس وذلك لانه لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل

في الزمان فكما لا يمكن فرض آنين متصلين في الزمان لا يمكن فرض كيفيتين آنيتين متصلتين في تلك الكيفية منه

التدريج ولا شك ان التغير والتبدل ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل نسبة اضافية والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل بالحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع فيها هكذا حققه المحقق الشريف في بحث الحركة وعند هذا ظهر سقوط ما قيل كما يفهم من كلامه في هذا الموضع حيث قال للمتحرك من مبدء المسافة الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدء والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بالفرض كذلك تعدد الاين بحسب الفرض على الدليل لو كان الحركة في الوجود يكون للمتحرك وجود واحد بالفعل مستمر من مبدء الحركة الى منتهاها فيما يفرض فيه الوجودات كالاين فلا يلزم كون المتحرك غير باق بالفعل بل موجود بالفعل بذلك الوجود الواحد المستمر لا بالوجودات التي تفرض فيه وكذا الكلام في حركة الهيولى في الصورة وذلك لان هذا الكلام منه قدس سره انما هو على مذهب من قال ان المقولة جنس للحركة الواقعة فيها على ما نقلناه آنفا وقد مهد عليه في ذلك الموضع على ما عرفت وتحقيق المقام ان الحركة بمعنى التوسط ليس من جنس المقولة التي فيها الحركة اما اولا فلما نقلنا آنفا واما ثانيا فلانه مما علم بالضرورة ان المتحرك في الكيف وكذا المتحرك في الكم ليس له من اول الحركة الى منتهاها كيفية واحدة شخصية بسيطة وكذا كمية واحدة شخصية بسيطة يكون بمنزلة النقطة للخط والقطع النازلة وان كان ليس يستبعد جدا الفرق كون الاجزاء المفروضة في المتصل الممتد في الخيال المختلفة بالنوع وهذا مما يؤيد راى السيد السند من ان الامور المختلفة بالنوع يصير في المركبات متصلة واحدة يكون بالقوة وان كان يخالف المشهور على ما اختاره الاستاد من ان القسمة الفرضية انما يكون الى اجزاء متساوية في الماهية على ما اشار اليه في حاشية التشكيك اللهم الا ان يفرق بين الموجود في الخارج والمرتسم في الخيال فانا نجد بل هو امر شخصي بسيط

موجود

موجود خارجي باق من اول الحركة الى انتهائها على ما قالوا لكنه يفعل في الخيال امرا غير قار ممتدا متصلا واحدا منطبقا على الزمان وهذا المتصل زماني للمقولة التي يقع فيها الحركة وافراد المقولة الآنية انما يفرض فيه وح نقول لو وقع الحركة في الوجود لم يكن المتحقق ههنا الا الامر البسيط الشخصي وقد عرفت انه ليس من مقولة الوجود وذلك الامر الممتد قد عرفت انه لم يتحقق بالفعل في الخارج وعلى تقدير تحققه في الخارج لم يتحقق في الآنات المفروضة فلم يكن المتحرك موجودا في تلك الآنات هف وسقط ايضا ما يتوهم في هذا المقام ان ذوات تلك الافراد موجودة بالفعل بوجود الكل كما ان اجزاء الجسم المتصل موجودة بوجوده وان لم يوجد بوجوده على انها افراد متعددة او اجزاء لذلك المتصل اما اولا فلان الكل غير موجود الا في الخيال واما ثانيا فلان الكل لم يوجد في الآنات المفروضة في اثناء الحركة واما ثالثا فلان تلك الافراد حدود مفروضة في ذلك المتصل لا اجزاء فالقياس على اجزاء المتصل ليس بصواب بل ليس شانها الا شان الحدود المفروضة في المسافة التي لم يوجد ذواتها اصلا الا في العقل قلت انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة الخ خلاصته ان الحركة التوسطية موجودة بالفعل وعندها يكون افرادها المقولة بالقوة القريبة من الفعل فالفعل للقوة انما هو بالقياس الى الافراد المقولة واما الحركة التوسطية فموجودة بالفعل على ما يدل عليه الحس واراد بعدم خلو الجسم من تلك الاعراض والتوسط اتصافه بهما اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة فان الاتصاف بتلك الاعراض بالقوة وبالتوسط بالفعل وتوجيه منع الضرورة ان النار مثلا ليست فاعلة للسخونة الحادثة فيما مسته بل الفاعل هو المبدء الفياض الا انه بسبب مماسة النار يستعد الجسم المماس لان يفيض عليه مثل الكيفية التي فيها

وليست تلك الكيفية هي التي في النار والا لزم انتقال العرض وح نقول لم لا يجوز ان يكون
ذلك التوسط الذي يفعل في نفس الامر بذلك الامر الممتد الذي من مقولة الحركة او
ذلك الامر الممتد الموجود في نفس الامر ايضا وسببا لاستعداد الجسم المماس المتحرك لقبضا
ما هو من جنس ذلك الممتد فان الموجود في نفس الامر كثيرا ما يصير سببا للموجود في الخارج
كما قال الواقف الغاية ويؤيده ان السخونة التي يحس بها انما يحدث زمانا وقد عرفت ان كل واحد
من افراد المقولة لو وجد فانما يوجد في آن وحاصل في الشفاء ان الحركة في الجوهر لا يتصور
الا بان يكون هناك امر يتبدل عليه افراد الجوهر الذي فيه الحركة فالجوهر المتحرك لا يكون
صورة بل انما يكون هيولى ولما كانت فعلية الهيولى بالصورة فالصورة الموجودة بالفعل
التي يتقوم بها الهيولى في اثناء الحركة ان كان هو الجوهر الذي كان قبل الشروع في الحركة
وهو مبدأ الحركة فيلزم ان يكون ذلك الجوهر حاصلا موجودا الى وقت حصول الجوهر الذي
فلم يكن حركة اذ قد عرفت ان الحركة يستلزم ان يكون للمتحرك في كل آن يفرض فرد من
المقولة التي فيها الحركة لا يكون له قبل ولا بعد ولا يجوز ان يكون هو الجوهر الذي اليه
الحركة وهو ظ وان كان جوهرا غير الذي منه الحركة وغير الذي اليه الحركة فيكون قد فسد
الجوهر الاول الذي منه الحركة الى الجوهر الوسط وتميز جوهران اي المبدأ والوسط
وصارا بالفعل والكلام في الجوهر الوسط كالكلام في الجوهر الذي منه الحركة حتى
يلزم تحقق الجواهر الغير المتناهية بالفعل وح يلزم تتالي الآنات وكون الغير
المتناهي محصورا بين الحاصرين وحل آخر وهو ان تميز الجوهرين المتقومين يستلزم تعددا
وتكثرا في الهيولى فيكون الهيولى بعد الحركة مغايرا لها قبل الحركة وكذا الكلام
في الجواهر التي بعد الوسط فلم يكن المتحرك شخصا باقيا من اول الحركة الى آخرها اه
بل المتحرك في كل آن يفرض يكون شخصا آخر واعترض على الدليل بالتوجيه الثاني بان
المادة الشخصية العنصرية انما يتوقف على مطلق الصورة لا على صورة شخصية

فجاز

فجاز ان يتبدل عليها الصور كما هو تبدل الكيفيات مع بقائها شخصا واجيب عنه بان
الهيولى لا تحصل لها معينة بالفعل الا بان يتصور بصورة معينة والذات اذا لم تكن
متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد من ان يكون
حال تحركها متحصلة بالفعل متصورة بصورة معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها
لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها
بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة
لانا نقول هي مع احدى الصورتين متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة
اخرى وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا شيئا بالقوة لا تحصل
موجودة بالفعل الا بالصورة المعينة ولا يخفى عدم ورود الاعتراض المذكور
على التوجيه الاول لكلام الشيخ الموافق لما قرره ح حتى يحتاج الى الجواب نعم يرد
على الكل ان شيئا من الدليلين لا ينفي الحركة في الصورة النوعية التركيبية
فان الهيولى لم تحتج اليها باعتبار التحصل النوعي البسيطي العنصري وان كان تحتاج
اليها في التحصل النوعي التركيبي والتحصل النوعي البسيطي يكفي لان يكون المتحرك نوعا
واحدا باقيا من اول الحركة الى انتهائها وهو النوع العنصري ولما كان هذا البحث من
غوامض الفن اطنبنا فيها الكلام توضيحا لما تحير فيه بعض الافهام وازالة لما
اشتبه على كثير من الاقوام قال المص ره وهو خير محض قد وقع في
بعض العبارات التعبير عن هذه الدعوى بقولهم الوجود خير محض وفي بعضها
الخير موجود ومآل الكل واحد قال الشارح فلا يكون مراد التفريع في عبارة
المتن صحيحا اذ قد مر ان الوجود يعتبر في الكل فلا يلزم من نفي اثنين منها اثبات
الثالث او المعنى فلا يصح المتفرع قال الشارح ويرد عليهما هذا انما يرد على الاول

لا يبقى ان بيان انحصار المحل عندهم في الموضوع بمعنى المحل المستغني عما حل فيه لا يتم الا بعد ادعاء قولهم بعدم حلول الوجود كما لا يخفى على الفطن
وعند هذا الادعاء يلزم استدراك بقية المقدمات الدليل من اخذ الموضوع في تعريف الضد وكونه محلا مستغنيا عما حل فيه وتعدد محل
الوجود به وعدم استغنائه بل يكفي في تقريب يعتبر في الضدين حلولهما في محل واحد على التعاقب والوجود لا يحل في محل اصلا عندهم
فالوجود لا ضد له عندهم لانا نقول اللازم من هذا التقرير انما هو نفي الضد عن الوجود باصطلاح المتكلمين بناء على اعتقادهم
والمطلوب من الدليل نفي الضد باصطلاحهم عنه بحسب الواقع كما سيجيء في كلام الشارح لا بحسب اعتقادهم فتأمل فانه دقيق وبالتأمل فيه حقيق اه

الا ان الملتزم ان المتكلمين لا يستعملون لفظ الموضوع مطلقا فلم يكن التعريف المشتمل عليه تعريفا
لهم فلا يصح الاستدلال به بل يرد على الثاني ايضا لا يتم الا بهذا الالتزام لانهم
لما لم يقولوا بالحال الجوهري وكان الحال عندهم منحصرا في الاعراض كان المحل عندهم منحصرا
فيما يتقوم بدون الحال فالموضوع عندهم لو استعمل فانما يستعمل في هذا المعنى الاخص لا
في المحل مطلقا سواء تقوم بدون الحال او لا يتقوم بدونه فالقول بعدم استعمال الموضوع
عندهم في هذا المعنى الاخص مستلزم لعدم استعمال الموضوع مطلقا وذلك كما لا يخفى ولو لم يكن تعريفا
لهم فيتم الدليل بمجرد استلزام التعريف المنقول عنهم المذكور اذ لا شك انا لو وجد
يلزم من العرضية والعرض لا بد له من محل متقوم بدون الحال وهو الموضوع بل حمل المذكور
على الحكم الظاهر لئلا يكون من قبيل الاستدلال بالحد على المحدود فتأمل ثم قوله الوجود عرض
لجميع المعقولات صحيح في ان المراد المطلق الشامل للذهني فمراد المص ان الوجود المطلق لا ضد
له ولا مثل له باصطلاح المتكلمين فتعين ان يكون مخالفا للمعقولات باصطلاحهم وهذا
لا ينافي نفي المتكلمين الوجود المطلق بهذا المعنى قوله ضرورة انه لا يعرض المعدوم من حيث هو معدوم
ان اراد المعدوم المطلق فممنوع لانه ليس من جملة المعقولات وان اراد المعدوم الخارجي فالموجود
المطلق فيه ثابت فلا دافع من عروضهما للمعقولات من حيثية واحدة فلا يصلح ما ذكره في معرض
السند للسندية وقوله بعد تسليم ما ذكر اشارة الى منع قوله كل معقول من كل حيثية
فهو موجود ولا يخفى انه خاص اذ المراد بالحيثية هنا هي التقييدية على ما صرح به في مواضع
لان اجتماع المتقابلين في محل واحد بعينه محال ولا مدخل لتعدد العلل في جوازه بل يجب
اختلاف المحل اما بالذات او بالاعتبار ولا شك ان الموضوع المأخوذ بكل حيثية يكون
معقولا فيكون موجودا مطلقا وقد كتب على قوله وفيه ما فيه حاشية قوله مرادنا ايضا
ان لا ضد له في نفس الامر انه لا يتصور له ضد وذلك حاصل بان لا يصدق ضد على شيء

انتهى

الشيء ويمكن ان يدفع بانه لما كان الضد عندهم من اقسام العرض والعرض قسم الممكن الموجود في الخارج
فلو كان للوجود ضد لزم امكان اجتماع الضدين فتعين بل نقول لا حاجة الى ارتكاب التجوز بان
يراد بالضد معنى ضد اذ الضد لما كان عندهم عرضا فلو عرض الوجود لضد لزم قيام العرض
بالعرض وهو غير جائز عندهم وفيه ان قيام العرض بالعرض جائز عند المص وتبعه المحققين
وقد اشرنا انفا الى ان مقصود المص ان الوجود لا ضد له ولا مثل له ولا مثل له في الواقع في
اصطلاح المتكلمين لا انه لا ضد له ولا مثل له باعتقادهم قال الشارح الوجود عرض
لجميع المعقولات فرع عليه منافاة الوجود للمعقولات بعروضه لها لا بعروضها له الثالث مع انه
المتبادر من عدم المنافاة بين مفهومين لئلا يتجه هذا امتناع عروضه مع العدم الثالث قال
الشارح ولا توقف شيئيتها منه ان اراد عدم الصحة فغير تام وان اراد مجرد عدم القول فغير نافع
فيما ورد على قوله وتخصيص المعتزلة باسم المنفي انه ان كان الباء داخلة على المقصور فيرد ان
المركبات الخيالية عندهم داخلة في المنفي مع كونها ممكنة وان كانت داخلة على المقصور عليه
فلا يصح ان المعدوم اعم من المنفي عندهم ويمكن اختيار الشق الثاني ويتبع المنع وان كان
بعد ما عندهم لكنهم لا يطلقون عليه لفظ العدم بل انما يطلقون عليه لفظ الممتنع ثم الحكماء
والمعتزلة بعد اتفاقهما على القول بالمقدمتين افترقا في اثبات خصوصية الدعوى فالحكماء
قالوا لما ثبت ثبوت المعدوم الخارجي فلم يكن هذا الثبوت في الخارج لان الثبوت هو الوجود
فتعين ان يكون في الذهن اعم من ان يكون مبادي عالية او اذهانا سافلة والمتكلمون يقولون
لما بطل الوجود الذهني بما مر فتعين ان يكون ذلك الثبوت في الخارج قال الشارح
يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير
عدم قوة مدركة فدفع اللازم منه ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري في
الخارج على هذا التقدير المحال لا ثبوتهما بحسب الواقع وفي نفس الامر اللهم الا ان يريد

ولا يخفى ان هذا التوجيه مبني على ان الوجود عرض ... المعقولات ... لا يقوم بالعرض ... والسند ... لا يقوم بالعرض ... بعض ... الا ...

ويمكن ... الشق الثاني ... النفي ... المنفي

انا نعلم قطعا انه لا مدخل للقوة المدركة في ثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك
الباري وح فالمنع ظ قوله لان الحق قد يستلزم نقيضه فان قلت قد قال في شرح المطالع
اللزوميتين لا يجوز ان يكون نقيضهما متنافيا لتاليهما لان المنافاة منافية للملازمة اذ المنافاة
يصح الانفكاك بينهما والملازمة تمنعه وتنافي اللوازم دال على تنافي الملزومات
فلو كان بينهما منافاة لزم اجتماع المتنافيين في نفس الامر وانه مح قلت يمكن ان يق ان المراد
بكون المنافاة مصححا للانفكاك بينهما انه مصحح لتحقق احدهما في الواقع بدون
الاخر فلم لا يجوز ان يكون كلاهما ممتنعين في الواقع وان اراد انه لو تحقق احدهما لم
يتحقق الاخر فلم لكن اللازم من علاقة اللزوم انه لو تحقق احدهما تحقق الاخر والحاصل
لا يسلم المنافاة بين الشرطيتين اللزوميتين بل هل الكلام الا فيه قوله والجواب انه لا محذور
فيه وذلك لان معنى قولهم الكلام ان كان لنسبته خارج تطابقه فخبر انه ان كان
لذات نسبته خارج كذلك فخبر لا ان لها مأخوذة بجميع الحيثيات والاعتبارات
خارجا نعم يرد المناقشة على هذا القائل في تعميم الصدق والصحة فان الشايع
المتبادر الى الذهن من الصدق والصحة مطابقته للخارج لا كونه نفس الخارج قوله اقول
بعدما سبق ليس هذا جوابا اخر عن قبل القائل المذكور بل غرضه انه لما كان ما نقل الشارح
ههنا مما يمكن ان يستدل به الشارح على مقصوده هو ثبوت الممتنع في الخارج اشار
الى ان ما ذكره سابقا وهو ان المراد بالخارج الخارج عن مشعر المدرك وغيره من العقل
الفعال ومقتضى الضرورة والبرهان يدفع هذا الاستدلال ثم انما الى جواب اخر مبنيا
على تحقيق ما تقرر عنده من مصداق القضية وهو الموضوع اما وحده او مع امر اخر على
ما سيجيء تفصيله وانما قال ومعنى المطابقة ههنا ان يصح الحكاية عنه بها اذ المطابقة
بالمعنى المشهور وهي كون النسبتين الذهنية والخارجية متوافقتين في كونهما ايجابيتين

او سلبيتين لم يعتبر ههنا واراد بقوله لا يقتضي وجود النسبة في الخارج اصلا بمعنى لزوم
وجودها بنفسها او بما انتزع عنه وهو الموضوع وذلك لانه لو ثبت وجود النسبة
في الخارج بالمعنيين ثبت مقصود الشارح اي تحقق الممتنع في الخارج واشار الى هذا
التعميم فيما سيأتي حيث قال على التوجيهين لا تحقق النسبة الخارجية التي اعتبرت في
الخبر لا بنفسها ولا بما انتزع تلك النسبة منه قال الشارح بل نقول لو صحتا يعني
المقدمتان الخ قد كتب ههنا حاشية بين فيها وجه تخصيص المقدمة الاولى بالبطلان
حيث قال حاصله لو صحتا يعني بان المقدمتان قوله وذلك لان بحكم المقدمة الثانية يستلزم
ثبوت موضوع هذه القضية التي هو الثبوت فيه بحث لان معنى قولهم الايجاب
هو الحكم بثبوت امر لامر انما يقتضي صحة قولنا الموضوع محمول ولا يقتضي صحة قولنا مبدأ
المحمول ثابت للموضوع فان قيل لو لم يصدق مبدأ المحمول ثابت له الموضوع يصدق
انه ليس بثابت له وما انتفائه عن الموضوع انتفى صدق الايجاب مثلا اذا قلنا زيد
كاتب فان لم يصدق الكتابة ثابتة لزيد صدق انه مسلوب عن زيد واذا انتفى الكتابة
عن زيد لم يكن زيد كاتبا قلت صدق السالبة يجوز ان يكون لانتفاء الموضوع وح وان
لم يصدق قولنا مبدأ المحمول ثابت للموضوع لكن لا يلزم انتفاؤه عنه مطلقا حتى لا يصدق
قولنا زيد ثابت فان انتفاء الثبوت عن زيد انتفاء يوجب عدم صدق قولنا زيد ثابت
ان لا يصدق الثبوت عليه اشتقاقا الا يرى ان ثبوت العمى لزيد في الخارج صحيح صادق
مع عدم صدق قولنا العمى ثابت لزيد في الخارج والجواب بانا نعلم بديهة انه صح جعل
تلك المبادي موضوعات على ما سيجيء في كلام الشارح في بحث اللزوم وبما سيجيء من ان ثبوت
شيء لشيء يستدعي ثبوت الوصف في الجملة لكن لا يستدعي ثبوته في ظرف الاتصاف
على ما صرح به وسينقل عن الشيخ مدفوع بانه لا مدخل للمقدمة الاولى ولا حاجة
الى جعل مبدأ المحمول موضوعا ويتمسك في ثبوته بالمقدمة الثانية ثم اعلم ان لزوم

مبني اما على ان المراد من قولهم الايجاب هو الحكم بثبوت شيء لشيء ان الايجاب هو الحكم بثبوت مبدأ
المحمول للموضوع وفيه ان هذا انما يصح فيما اذا كان الخبر مشتقا فلا يصح قولهم على الاطلاق
ان الايجاب هو الحكم بثبوت شيء لشيء واما على ان صدق المشتق على شيء يقتضي قيام المبدأ
به قياما حقيقيا او انتزاعيا وسيشير الى الاخير **قوله** حاصله انه في بعض المدارك العالية
بطريق الاجمال والفرعية على تقدير التسليم انما هي بعد التحليل وما يحصل بالتحليل يكون
متناهيا **قوله** ومن ثم يشكل اثبات الوجود الذهني اي على الوجهين كما هو الظاهر اما على الوجه
الاول فلان ثبوت الاعراض للموضوعات الغير الموجودة في الخارج غير صادق فلا يصدق
انا نحكم بامور ثبوتية على ما ليس موجودا في الخارج واما على الوجه الثاني فلانه لابد
في الوجه الثاني من التزام ان يكون ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول لا
يستدعي ثبوت الموضوع والا فلا مخلص عن التشبث بان ثبوت الموضوع ملزوم للحكم
المذكور وسيجيء ما فيه فلا يتوهم انه يلزم التصرف في المقدمة الثانية وقد
سبق انه وجه مستقل لان هذا القائل لا يتصرف في ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم
ثبوت المثبت له بل انما تصرف في المقدمة الاولى فقال ان الايجاب ليس عبارة عن الثبوت
المذكور بل عن الاتحاد المذكور وهو لا يستدعي ثبوت الموضوع وهذا الكلام
مبني على حمل المخلص على انه جواب عن الاشكال كما هو الظاهر ثم اشار الى ان الوجه الثاني
لا يفيد لانا نعلم قطعا ان للموضوع اتصافا بمبدأ المحمول في المشتقات بالوجه الاعم
وان لم يكن الايجاب عبارة عنه فاذا انضم الى المقدمة الاخرى تم الكلام والى ان الوجه
الاول غير صحيح في نفسه واشار اليه بقوله فلابد لذلك الاتصاف من نحو ثبوت يعني اذا
تحقق انه لابد في الايجاب في المشتقات من الاتصاف بمبدأ المحمول فلابد لذلك الاتصاف اللازم
الصحيح من نحو ثبوت لا يكون في الكواذب اذ الصوادق والكواذب مشتركة في اصل الثبوت
الذهني اذ للكواذب قائل يعتقدها فالاتصاف فيها ثابت في ذهنه فلابد للصوادق من

الى اذا كان من تتمة السؤال كما يجاب عليه المحشي فاشكال اثبات الوجود الذهني ليس مبنيا عليه بل ان السائل المشكك في صدد التصحيح كما لا يخفى

بثبوت

ثبوت آخر وحينئذ لا يكون في الخارج اذ قد تقرر ان النسب ليست ثابتة في الخارج متأصلة
في الوجود بنفسها فلابد لها من نحو آخر من الثبوت وهو ثبوته باعتبار ما انتزع عنه
هذا الاتصاف كما اشار اليه انفا وهو قد يوجد في الذهن وفي الخارج اي يصح انتزاع هذا
الاتصاف عنه وهو الموضوع اما وحده او منضما مع امر آخر على ما سيجيء تفصيله فظهر ان
ثبوت شيء لشيء مطلقا سواء كان ثبوت الاعراض للموضوعات او الثبوت الحملي اذا كان
صادقا لابد فيه من ثبوت الموضوع فلا يصح التخصيص المذكور في الوجه الاول **قوله**
على الوجهين لا يتحقق النسبة الخارجية التي قال انفا انها معتبرة في الخبر اما على الوجه
الاول فظ لان ثبوت الشيء للشيء اذا لم يكن مستدعيا لثبوت الموضوع فالايجاب
الذي لا يكون موضوعه ثابتا لم يكن للخارج اصلا لا لنفسه اذ النسب لا يكون
من الموجودات الخارجية ولا لما انتزع عنه وهو الموضوع على ما هو المفروض واما على
الوجه الثاني فلما مر من انه لابد ان يلتزم فيه كون الاتحاد المذكور لا يقتضي ثبوت الموضوع
ثم قال اللهم الا ان يرجع الى ما نقله عن بعض المحققين وهو ان الخارج عبارة عن النسبة
التي تجدها الحاكم بين الموضوع والمحمول من حيث انها مقتضى الضرورة او البرهان
اذ لا يبعد من تحقق النسبة الخارجية لانها عين النسبة الذهنية بالذات وقد تحققت
النسبة الذهنية ثم اشار الى انه منع المقدمة الثانية كلية مكابرة بقوله ان
ثبوت شيء لآخر على اي وجه فرض اي سواء كان من قبيل ثبوت الاعراض للموضوعات
او ثبوتا حمليا والى ان التزام المذكور في الوجه الثاني وهو ان الاتحاد المذكور لا
يستدعي ثبوت الموضوع ايضا مكابرة واشار اليه بقوله بل انما يتفرع اليه
باي وجه كان في ضمن ثبوت شيء للشيء او في ضمن الاتحاد المذكور وقوله فكون ما
صدق عليه الموضوع محمولا يستلزم وجوده تفريع على الثاني وقوله فلا تجدي
الخ متفرع على الكل وههنا بحث وهو انه قد اشار في ثلثة مواضع الى

انه في الوجه الثاني لا بد من التزام ان كون الموضوع محمولا لا يستدعي ثبوت الموضوع فلو
ان كان تحكمه بذلك بناء على انه على تقدير القول بانه يستلزم ثبوت الموضوع لا يندفع لزوم
الشم فيرد عليه ان لزوم الشم فقط فانه مبني على احد الامرين ولعل هذا القائل لم يقل
بهما ولو سلم فلا يلائم تفريع قوله فلا يجديه على مجرد ما سبق ح وان كان بناء على حمله
المخلص على المخلص عن لزوم ثبوت الممتنعات في الخارج ولزوم الشم معا كما هو الظاهر
لا الاخير فقط اذ لا اشتباه انه لا بد في الوجه الاول الثاني من الالتزام المذكور
فعليه انه كتب الشم ههنا حاشية وبين فيها ان المخلص مختص بلزوم الشم وانه هذا
الحمل لا يلائم قوله رده فليحمل كلامه على انه لا مخلص عن لزوم الشم ويمكن الجواب
باختيار الاول بان هذا القائل هو شارح المقاصد يعترض على دليل الوجود
الذهني وقال بعد قوله وعلى اعتبار الوجود الذهني بل اللازم هو تميز الموضوع ٥
والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما فهذا القائل ملتزم لعدم استدعاء هذا
المعنى للايجاب ثبوت الموضوع قال الشم وانما ذلك بحسب العبارة اي لو وقع في
كلام النافين للوجود الذهني وعلى اعتبار الوجود الذهني لو وقع في كلام
المثبتين بنوع قوعد في كلامهم بناء على انه من مقدمات اثبات الوجود الذهني
فمن لم يقل بالوجود الذهني لم يسلمه بل فسر الايجاب بالاتحاد المذكور وقال الاستاذ
قد علمت ان الوجود الذهني لازم من هذا التفسير ايضا فلا فائدة في العدول
وهذا الكلام من الشم صريح في ان قوله ولا مخلص من تتمة السؤال ولا يتوهم ان التفسير
الايجاب بهذا المعنى يجعل القضايا منحصرة في الضرورية البديهية ثم ان ثبوت
الشيء لنفسه واجب بل بديهي اذ الموضوع هو الذات ماخوذا مع وصف الموضوع
والمحمول هو ماخوذا مع وصف المحمول فلا يلزم المحذوران ٥

قوله قلت

قوله قلت الاتصاف ممتنع الوجود في الخارج عندهم الخ قد يقال على ما ذكره يكون
مقتضى الدليل المذكور بطلان قولهم ان الممتنع نفي محض لا ثبوت له اصلا لا بطلان
تحقق الشيئية والثبوت بدون الوجود فالصواب ان يقول في الجواب اختيار ان التاثير
في نفس الذات لا بجعل الذات ذاتا حتى يرد انه باطل عند غيرهم ايضا بل بانه
يتعلق الجعل بنفس الذات على ما سيجيء انه الحق وانه مقتضى ظاهر عبارة المص
فيصير حاصل الدليل ان المعمول هو تعلق تاثير القدرة بالذات لان الاثر في
التاثير الخارجي لا بد ان يكون موجودا في الخارج والاتصاف وكذا الوجود ممتنع
فيه فلا يصلح لتعلق التاثير فلو كانت الذات ثابتة في الازل كما هو مذهبكم
انتفى تاثير القدرة مع ان القدرة ثابتة عندكم قوله ظرف الوجود لا للاتصاف
لما كان السؤال ناشيا من قولهم الفاعل يجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج
فسره على وجه يندفع عنه السؤال وانما قال بظاهره لانه يمكن حمل كلام الشم على هذا
المعنى بادنى عناية كما لا يخفى ومعنى قوله فيكون في الذهن لا محالة انه اذا جوز كون الاثر
هو الاتصاف الذهني بالحيثية المذكورة فليجوز ان الاثر هو الاتصاف الذهني
بالوجود حتى يسلم الكلام من التكلف والتطويل قال الشم بل عوذ اذكر اثبات القدرة
اورده عليه اما اولا فبان اثبات القدرة على هذا التقدير وان لم يكن داخلا في
الشق الاول لكنه مخليته في الشق الثاني ظ حيث قال فهو والحال غير مقدور
واما ثانيا فبان المراد من قوله ثابتة في العدم ازلا واراد بالمؤثر المؤثر المختار وتاثيره
لا يكون الا بالقدرة فان قلت المحوج الى السبب عندهم هو الحدوث ما وحده او مع
الامكان فالاولية تنافي التاثير مطلقا لا خصوص تاثير القدرة فالجواب انه المحوج الى السبب

انها ثابتة في العدم صح

المختار هو الحدوث اما وحده او مع الامكان لا المحوج الى السبب مطلقا كيف لا وهم جوزوا
استناد صفات الواجب تعالى الى الذات على سبيل الايجاب مع برائتها عن سمة الحدوث في
الوجهين تأمل وذلك لان الذات ثابتة عندهم وكذا الاحوال عندهم ان هذا الثبوت
انما هو مقتضى ذوات الثابتات لا يحصل بجعل جاعل ولا تأثير مؤثر فاللازم ليس انتفاء خصوص
القدرة بل مطلق التأثير فالتعرض لخصوصية القدرة لغو محض فقوله في التوجيه الاول
والحال غير مقدور مشتمل على اللغو لانه في قوة قولنا الحال غير محتاج الى المؤثر القادر فنقول
الحال عندهم لما لم يحتج في الوجود غير محتاج الى المؤثر مطلقا فالتعرض بخصوصية القدرة
لغو واما التوجيه الثالث فمع اشتماله على التكلف نقول قوله الذات ثابتة في العدم ازلا
مستغنية عن المؤثر المختار عندهم مشتمل على اللغو وقيد المختار لان الذوات عندهم ثابتة
في الازل مستغنية عن المؤثر مطلقا بل المنع استدراك آخر وهو ذكر الازلية وكلام
الشارح حيث قال ذكر القدرة يصير لغوا في كلام المتن مبني على الظاهر وبعد ما وجهت به
كلام يصير اللغو في تقريره اذ فيه فتأمل قال كانه قال بعد الاستدلال عليه فعلى هذه النسخة
يكون حاصل قوله مع عدم تعقل الزايد دعوى الضرورة في اصل المدعى وذلك لان قوله لا يعقل من
الوجود امر زايد على الكون في قوة قوله لا يتعقل لشيئية امر بدون الوجود ولما كان صحته
كون ما قبله دليلا الزاميا لا مدخل له في هذا التقرير عبر عنه بلفظ الاستدلال
تنبيها على ذلك وفي النسخة الاخرى يكون هذا القول اشارة الى مقدمة ضرورية
والدعوى عبارة عن تلك المقدمة ولما كانت الدعوى في هذا التقرير عبارة عن المقدمة
الضرورية عبر عما قبله بالمقدمات الالزامية ولما كان في الاول عبارة عن دعوى الضرورة
في اصل المدعى عبر عنه بالاستدلال رعاية للتناسب والتجاوب قال الشارح في الحاشية
وفيه نظر لانه يلغو الى سقوط النظر في غاية لانه لو لم يتعرض لاثبات التميز للمعدوم لما
ثبت الدعوى الكلية لان المراد بالمقدور والمعلوم في هذا التقرير ما هو مقدور وما هو
معلوم للعبد ولهذا قال بعضه اي بعض المعدوم الممكن في الكلام فيه مقدور دون

الظهور صح

بعض وبعضه معلوم دون بعض والا فجميع الممكنات مقدور له تعالى ومعلوم له فالغرض
للبعض في مقام الاثبات قبيح وفي مقام السلب غير صحيح نعم لو قرر الدليل هكذا المعدومات
الممكنة مقدورة له تعالى او معلومة له تعالى فكان متميزا الى اخر الدليل على ما هو مذكور في
شرح حكمة العين توجه النظر وحمل كلام الشارح على هذا بعيد جدا قوله فلا يصلح
المذكور في معرض السند للسندية وذلك لان السند لا بد ان يكون مساويا
للمنع اي لنقيض المقدمة الممنوعة او اخص منه مطلقا لان السند ملزوم للمنع والملزوم
لا بد ان يكون مساويا للازم او اخص منه مطلقا وههنا يكون السند اعم من المنع
وكانه اراد بالسلب السلب الداخل في محمول السالبة المحمول دون المعدولة وهو السلب
الوارد على النسبة والا فالتحقيق كما صرح به سيد المحققين في حاشية المطالع
ان كلمة لا في المعدولة بمعنى السلب كان اداة ولعل من جعلها بمعنى كلمة غير على ما ذهب
اليه بعضهم وتعميم الثبوتي ليدخل فيه المعدولة لانه يظهر عموم السند اذ فيهما اذ اخرج
عنه المعدولة ثم ان ههنا حل اخر بيانه ان الثبوتي في الدليل بمعنى الثابت في العين
وحاصل الاستدلال انه لما كان الامكان صفة ثابتة في العين فالموصوف به لا بد
ان يكون ثابتا فيه لان الصفة العينية لا يثبت للشيء الا في العين ومن يثبت ثبوت
المعدوم في الخارج كما هو مذهبهم فمنع المص قدس سره كونه ثبوتيا بهذا المعنى
واسنده بانه اعتباري ولا يخفى انطباق السند على المنع ويؤيد هذا التوجيه
قول الشارح لما سيأتي في هذا الفصل اشارة الى دليل الخصم على ان الامكان ثابتة
في الاعيان وقوله لما سيأتي في هذا الفصل ايضا اشارة الى دليل المص على انه امر اعتباري
ليس ثابتا في الخارج فان النزاع انما هو في كونه ثابتا بهذا المعنى لا بمعنى ان السلب
ليس داخلا في مفهومه ويؤيد الاول قول الشارح لما مر ان اتصاف غير الثابت بالصفة

الثبوتية آه اشارة الى ما سبق في اثبات الوجود الذهني من ان ثبوت الشيء لآخر يتوقف على ثبوت الآخر
في نفسه وذكر الشارح هناك ان المراد بالثبوتي ما ليس السلب داخلا في مفهومه ولم يسبق ان ه
الصفة غير الثابتة في الخارج بالصفة الثابتة فيدفع اصلا قال المص وهو يرادف الثبوت ه
والعدم النفي هذا الكلام من المص اشارة الى دفع ما اورده الامام عليهم حيث قال عدم الواسطة
بين الوجود والعدم ضروري فان البديهة حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه اما ان يكون
لتحقق بوجه ما واما ان لا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم وعلى هذا لا واسطة
بين القسمين الا ان يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا فح ربما جعلت الواسطة
على ذلك التأويل ويصير البحث لفظيا بان القسمة لكل ما يشير اليه العقل الى المتحقق والى
ليس المتحقق هو القسمة التي للثابت والمنفي وهم لا يخالفون في ذلك ولا يثبتون بين الثبوت
والنفي واسطة لكنهم ذكروا ان الوجود اخص من الثبوت والموجود كل ذات له صفة الوجود
والمعدوم كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا يكون ذاتا لاجرم لا يكون موجودة ولا معدومة
ومن ههنا ذهبوا الى القول بالواسطة فانهم يعنون بالذات كل ما يعلم ويخبر عنه بالاستقلال
وبالصفة كل ما لا يعلم الا بالتبعية فكل ذات اما موجودة او معدومة انتهى كلامه وحاصله
ان نزاع هؤلاء معنا انما هو في تفسير لفظ الموجود والمعدوم وجعلهما مرادفين للثابت
والمنفي سواء كان هذا النزاع لائقا بالعلوم البرهانية او غير لائق به وليس نزاعهم معنا في
المعنى حتى يلزم عليهم انكار الضروري كيف هؤلاء عقلاء عارفون بالعلوم الدقيقة قال
الشارح وانما اثبتهما الامام الحرمين اولا اي اثبتهما اولا ثم رجع فلا نبأ في هذا ما قالوا
ان من اثبت الحال اولا ابو هاشم قوله لان صفات المعدوم معدومة عندهم وكذا صفات
الاحوال على مقتضى هذا التعريف اللهم الا ان يراد بصفة الموجود ما كان صفة له بالذات او
بالواسطة وح لو ثبت كونها ثابتة يلزم كونها احوالا وعلى التقادير لا يكون قيدا للوجود

مذهب القائلين بثبوت المعدومات والا لا يلائم اجزاء الكلام فعلى هذا طريق تطبيق عبارته

احترازا

احترازا عنها احترازا لا يحصل بدونه وههنا بحث وهو انه على ما نقلنا من كلام المص انما
يكون جميع الصفات احوالا اذ الموجود والمعدوم لا يكون الا ذاتا على ما فرضنا فصفات المعدومات
والاحوال لا بد ان يكون احوالا فلا يحتمل ان يكون قيدا لا موجودة ولا معدومة ايضا
لغوا في التعريف اللهم الا ان يقال انه للتوضيح او يقال الصفة المذكورة في تعريف الحال غير
المقابل للذات المعتبرة في تفسير الموجود والمعدوم اذ المعتبر في التفسير بمعنى ما يعلم
ويخبر عنه بالاستقلال وههنا بالمعنى المشهور ولا يندفع بمثل هذا ما ذكرنا من
لزوم كون صفات المعدوم والاحوال احوالا اذ يقال تلك الصفات صفات بالمعنى المشهور
ولا ينافي كونها ذواتا بالمعنى المراد ههنا لان التزام كون المعدوم ليس له صفة بهذا
المعنى بعيد عن الانصاف ثم لا يذهب عليك انه على هذا يلزمهم كون الموصوف معدوما
دون صفته وهو مكابرة الا ان يرجع ذلك الى تغيير الالفاظ فتامل قال الشارح واعترض
عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى تحقيق في توجيه كلام المص قدس سره انه لما
اعترض على قانون الاستدلال بان يقال هكذا الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود
ولا معدوم على ما ذكره الشارح فاشار المص قدس سره الى ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة
الثلاثية اذ القسم الثالث غير محتمل عقلا لما مر انفا ان الوجود يرادف الثبوت والعدم
النفي فكما ان ما لا يكون ثابتا ولا منفيا غير محتمل عقلا فكذا ما لا يكون موجودا ولا معدوما
وقيل القسمة التي تثبت الحالية هي القسمة الواردة على الامر الثابت وهو تم بل غير واقع ٥
على مذهبهم بناء على ما نقله الشارح قبل ذلك حيث قال كثبوت المركب الجبائية وثبوت الوجود
والتركيب فحاصل كلام المحشي ان الوجود لا يرد عليه القسمة التي تثبت مدعاكم لان
القسمة التي تثبت المدعى انما هي القسمة الواردة على الامر الثابت فانه لو لم يكن ثابتا لم يكن
حالا البتة والقسمة المذكورة غير تام او غير واقع على مذهبهم وهذا التوجيه جيد

ان المراد بالصفة المذكورة في تعريف الحال حيث قالوا في تعريفها الحال صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة هو المعنى القائم بالغير

لو بينا ان الوجود لا يكون عندهم ثابتا اصلا ولزم الاحوال لا بد ان يكون ثابتة **قوله** فالاولى
ان يقول مفهوم الموجود مجمل يصح للعقل تحليله مقصوده ان معنى الموجود هو ما قام به الوجود
بالمعنى الاعم الشامل للقيام الحقيقي والمجازي وذلك معنى بسيط ينقسم الى معنيين و
صحة التحليل انما يعرض لواحد منهما وما ذكره في الحاشية من وجه الاولوية ففيه بحث اما
اولا فلما صرح به الشارح فيما سبق من ان نسبة الشيء الى نفسه اشتقاقا عبارة عن نسبة
المشتق من الشيء اليه لا انه تحقق بين الشيء ونفسه نسبة حقيقية حيث قال هناك قوله نسبة
الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه وقوله ونسبة الشيء الى جزئه لا يكون
كنسبته الى سلبه للكل الجزء وكلاهما تام في النسبة الاشتقاقية اذ هي في التحقيق نسبة الشيء
الى ما يغايره والى ما يغاير جزئه وليس مراده انه تحقق النسبة الاشتقاقية بين الشيء
ونفسه لكن لا يتحقق النسبة بهو هو بناء على ان الكلام هناك في صحة النسبة اذ الامكان
كيفية نسبة هذا موجود ويؤيده ما قرره هناك الموجود بذي وجود وذلك لانه لو كان
مراده هذا لم يتم جواب عن الاستدلال الاول حيث قيل لو كان الوجود عين المهية لم
يتحقق الامكان اذ لا بد في تحقق النسبة من التغاير بين الطرفين اي التغاير لا بد منه في
تحقق مطلق النسبة ولا اختصاص له بالنسبة المواطاتية بل الحق ان التغاير في النسبة المواطاة
التي ما لها هو هو وهو الاتحاد ليس ضروريا بل التغاير في النسبة الاشتقاقية التي ما لها
التعبير عنها بكلمة ذو واما تفسير هناك الموجود بذي وجود فمن قبيل المسامحة
وغرضه ان يظهر كون الموجود بمعنى غير معنى الوجود من غير نظر الى خصوص لفظ ذو توهم
انه لا يتحقق هناك نسبة فتأمل واما ثانيا فلان قوله لكن لما كان الدليل الدال على
امتناع تصور النسبة لا يدل على ان ما ذكره الشارح بط فينبغي تبديل الاولى بالصواب
نعم يمكن ان يوجه وجه الاولوية بانه لما كان حاصل كلام الشارح موافقا لما نقلنا انفا ان

نسبة

نسبة الوجود الى نفسه يكون في الحقيقة عبارة عن نسبة الموجود اليه لا يتحقق نسبة
بين الوجود ونفسه حقيقة فيرجع كلامه الى عدم تسليم تحقق نسبة بين الوجود ونفسه
اصلا وكان تماما ويبقى المناقشة على ظاهر عبارته حيث استعمل كلمة ذو الدالة على
ان الامر فيه هين فلذا قال فالاولى ولم يقل فالصواب **قوله** اقول هذا ايضا غير ممتنع على
الاطلاق قد نقل عن الشارح هنا حاشية هي قوله هذا في القضايا المتعارفة ثم واما اذا
اخذت القضية طبيعية فيمكن اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو كما يقال الجزئي ليس بجزئي
انتهى والظاهر منه انه تفطن بهذا السؤال وتصدى لدفعه بان المراد من اتصاف الشيء
بنقيضه اتصافه به في القضايا المتعارفة وقولنا الجزئي ليس بجزئي طبيعية وفيه
نظر لان اتصاف الشيء بنقيضه انما هو في القضايا الطبيعية كما في اتصاف الوجود بالعدم
لان النقيضين هما المفهومان دون المتعارفة اذ الحكم فيها انما هو على الافراد فاللازم
هنا اتصاف افراد احد النقيضين بالنقيض الاخر فيرجع الى اتصاف الشيء بالنقيضين
على ما قال بل الحق ان الممتنع اتصاف الشيء بالنقيضين لا اتصاف الشيء بنقيضه وايضا
على هذا يكون مدار الجواب على الفرق بين اتصاف الشيء بنقيضه في القضايا المتعارفة
وبين اتصافه به في القضايا الطبيعية لا على الفرق بين اتصاف الشيء بنقيضه مواطاة
وبين اتصافه به اشتقاقا **قوله** اقول ما ذكره اتصاف الشيء بما يتصف بنقيضه كذلك منشؤه
الفرق بين العدم واللاوجود والشارح لم يفرق بينهما وخلط احدهما بالاخر ولهذا
قال فلا يبعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود موضع قول المستدل الوجود ذو
عدم الذي هو في قوة قولنا الوجود معدوم فاورد عليه الاستاذ وقال ما ذكره
اتصاف الشيء اشتقاقا بما يتصف مواطاة بنقيضه العدولي لا الرفع المصدري الذي كان
الكلام فيه ولا يلزم منه اتصافه بنقيضه بمعنى الرفع المصدري كذا للشيء اشتقاقا

ولو لزم من الاتصاف اشتقاقا فانما يتصف مواطاة بالنقيض العدولي الاتصاف بالنقيض
بمعنى الرفع اشتقاقا فلا يلزم كون الجسم المتحرك لا متحركا الاتصاف بالشكل وغيره مما ليس
حركة اذ حينئذ يتحقق انتفاء الجسم باللاحركة بمعنى العدولي اشتقاقا فلو لزم منه
الاتصاف بالنقيض بمعنى الرفع اشتقاقا يلزم ان يصدق ان الجسم مرفوع عنه الحركة **قوله**
والخصم لا يدعي استحالة مثل ذلك لا يخفى ان الاتصاف بالنقيض بمعنى الرفع المصدري
اشتقاقا ايضا واقع في مدعى الخصم فانه لو لم يكن معروضا للوجود كان معروضا لرفع الوجود
كالاتصاف بالنقيض بالمعنى الذي اعتبره الشارح فلا يلائم الاستدلال بوقوع الاتصاف بالنقيض
بالمعنى الذي اعتبره الشارح في مدعى الخصم على ان مراد الخصم ليس استحالة مثل ذلك
هذا وما قيل في الجواب من ان الاتصاف برفع الوجود بالاشتقاق وان كان لازما
لكلام الخصم في الواقع لكنه لا يسلم فان الخصم لو سلم الاتصاف الوجود برفع الوجود اشتقاقا
لم يسلم كونه معدوما لانا لا نقصد من المعدوم الا ذو رفع الوجود مردود بان المعدوم
اخص من ذي رفع الوجود لما سبق ان المعدوم عندهم ذات لها صفة رفع الوجود والوجود
ليس بذات عندهم **قال** الشارح اجاب المص بقوله والكلي ثابت ذهنا هذا الجواب من المص
جدلي مبني على القول بنفي وجود الطبايع في الاعيان والجواب الحق على ما اختاره ان
الطبايع موجودة في الاعيان حقيقة لما اختار ان الكلي موجود ويمنع قوله اذ لا وجود في
الخارج الا للاشخاص ولعله قدس سره اكتفى باختيار كون فاعلية السواد موجودة في الدليل
الثالث عن التعرض لما هو الجواب الحق في الدليل الثاني **قال** الشارح والا امتنع ان يلتئم منهما
حقيقة واحدة فيه نظر لان وجوب الاحتياج بين الاجزاء في المركبات الحقيقية انما
هو في الاجزاء الخارجية المتمايزة في الوجود الخارجي واما الاجزاء العقلية المتحدة في الوجود
فلا يتصور فيها الاحتياج والقيام وبما ذكرنا ظهر ان الجواب الذي ذكره المص ليس بتحقيق

ولا

واما الجواب عن هذا الدليل بمثل ما ذكره في الدليل الثاني فقد عرفت انه مبني على القول بنفي وجود
الطبايع في الاعيان فلم يكن تحقيقيا ايضا واما الجواب الذي اورده الشارح بقوله ولقائل ان
يقول فيرد عليه ان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج والقيام بين الاجزاء ولا يكفي فيه احتياج
احدهما في القيام بمحل ثالث بقيام الاخر والا لزم ان يحصل التركيب الحقيقي بين الحركة والسخونة
القائمتين بالجسم ضرورة ان قيام السخونة به موقوف على قيام الحركة به فالحق في الجواب ما ذكرنا
ثم القول بتحقق الهيئة الاجتماعية هي الجزء الصوري في ذاتيات السواد يقتضي ان يكون
تحديده بالجنس والفصل القريبين تحديدا تاما بل الحق ان الجزء الصوري انما هو في المركب
الخارجي وربما يناقش في ترتب قوله فهما لا موجودان ولا معدومان بما يقومان بما
يقوم به السواد فيكونان حالين على ما سبق في ذلك الدليل حالية احد الجزئين **قوله** يمكن ان
يوجه قيام العرض بالحال وبالعكس في نفي قيام العرض بالعرض الى هذا السؤال مبني
على اعتبار المفهوم وان النفي في قول الشارح فلا يلزم قيام العرض بالعرض انما يتوجه
على قيد خصوصية العرضية وهو يبقى **قوله** اصل القيام ثابتا وانت خبير بان هذا
الاعتبار انما يكون لو لم يكن للقيد فائدة سوى تخصيص الحكم على ما تقرر في
موضعه وذكر القيد هنا لانه مأخوذ في كلام المستدل ولهذا اورده بقوله
ولا التقوم بالمعدوم اشارة الى انه لا يلزم شيء من المحذورين المذكورين في
الاستدلال **قوله** لجريان دليلهم فيه وهو ان القيام عبارة عن التبعية في التحيز
والعرض لما كان تابعا للغير لا يمكن ان يتبعه غيره واد عجزنا ان الدليل في غير العرض
جريانه فيه على تقدير كونه متحيزا تبعا واما اذا منع كونه متحيزا في الجملة
فيكفي في بطلانه المقدمة الاولى ثم لا يخفى ان ما ذكره في الجواب الاول انما يدفع
دعوى انهم صرحوا بوجوب قيام اجزاء الماهية الحقيقية بعضها ببعض واعترافهم
بذلك ولا يدفع اصل المنع اي منع استحالة قيام العرض بالحال فلذا قال لا يبقى ثابتا

وهو ان القيام عبارة عن التبعية في التحيز

الاولى امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا

وربما يمنعون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا وان جرى فيه دليل امتناع قيام العرض بالعرض
لكن لما كان هذا المنع منع مقدمة مثبتة بها دليلهم ولم يصرحوا بنقيضها حتى يتوجه النقض
لهذا الدليل قال لكن ذلك لا يضر لانه مكابرة على ان مجرد جريان دليلهم كاف لتقرير
النقض في صورة الجدل ثم قال فالاظهر في جواب النقض الخ وكتب حاشية هي قولهم وانما
قلنا فالاظهر لانه يمكن حمل كلام الشارح عليه كانه اشارة الى ما ذكرنا فتأمل قوله واما تجويزهم
كون الحال مقوما الخ لا يخفى انه كما ان انعدام الكل بانعدام اجزائه من اجلى البديهيات
فلا يجوز تقوم الحال من المعدوم كذلك وجود الجزء عند وجود الكل من اجلى البديهيات
فينبغي ان لا يجوز تقوم الموجود من الحال وكما جاز الاول باعتبار التركيب الثبوتي جاز
الثاني باعتباره والفرق تحكم قوله لانه المعدوم عندهم هو الذات هذا جواب بتغيير الدليل
ومع ذلك يرد عليه انه كما ان المعدوم عندهم هو الذات كذلك الموجود فيلزم كون السواد
عندهم ليس بموجود مع تصريحهم بوجوده حيث قالوا ان اجزاء السواد لو كانت معدومة
لزم تقوم الموجود بالمعدوم قوله بخلاف المعدوم فانه متصف بالعدم فلا يجوز تركب
الموجود والحال منه اه هذا ايضا داخل تحت التخيل كما يدل عليه سوق الكلام و
يدل عليه ايضا قوله ولا يجوز ان يصير الاسود جزءا للابيض والشقاق فلا يلائمه قول الشارح
عدم الجزء الى الكل اشارة الى ما ذكره انفا ان انعدام الكل عند انعدام اجزائه من اجلى
البديهيات ثم لا يخفى انه لو بني الكلام على هذا التخيل فنقول لا نج اما ان يجعل الحالية
صفة للطرفين ام لا فعلى الاول لا يجوز تركب الموجود من الحال وعلى الثاني يجوز تركب الحال
من المعدوم ثم لما بني الكلام على التخيل جعل الثلج ابيض واما عند التحقيق فليس بابيض
بقي ههنا كلام شيء وهو ان الايراد المذكور وهو انه لا يتم ابطال تركب السواد
من المعدوم لم يندفع بما ذكره من التخيل مع ظهور فساده كيف وكثيرا ما يتصف الجزء
بصفة الكل وبضدها كما لا يخفى ولهذا قال من الخيالات والاوهام ويرد على

ماذكره

ما ذكره من ان المتقدر بمقدار معين لا يصير جزءا للاصغر لانه يصير هذا المتقدر جزءا
للاكبر مع ضديته للاكبر كضديته للاصغر وما ذكره من السؤال بقوله فان قلت لا نسلم
في القول بتركب الحال من المعدوم يندفع بما ذكره من لزوم كون الكل غير منعدم بانعدام
جزئه واما القياس بالتركب الذهني من الاجزاء العقلية الغير الموجودة في الخارج فقياس
مع الفارق لان العقل يحكم ببديهته بان مرتبة الكل في التحقق لا يكون فوق مرتبة الجزء وتركب
الموجود الخارجي من الاجزاء الذهنية الغير الموجودة في الخارج من جهة ان ليس للكل من
حيث هو كل وجود في الخارج بل هو موجود في الذهن فقط وهذا بخلاف ما
نحن فيه اذ للحال مرتبة فوق مرتبة المعدوم في الشيئية وليس له من حيث انه مركب من المعدوم
مرتبة ادون من مرتبة الحالية وهو مرتبة العدم اذ الحال لا يجوز ان يكون معدوما والحال
ان الموجود الخارجي يوجد في الذهن ايضا ولهذا تركب من الموجود الذهني والحال لا يصير
معدوما حتى يتركب من المعدوم بحسبه واذا عرفت حال تركب الحال من المعدوم فقس
عليه تركب الموجود من المعدوم وتركب الموجود من الحال فتأمل والحق ان تقوم الحال بالعدم
ان كان من جهة مزية الكل على الجزء في مرتبة التحقق والثبوت كان باطلا بالضرورة واما
اذا كان من جهة نقص في الكل حيث لم يكن معنى مستقلا ولا يكون ذاتا حتى يتصف بالعدم
مع ان معنى المعدوم عندهم هو الذات التي ليس لها صفة الوجود لم يكن باطلا بالضرورة
اذ مداره على تغيير الالفاظ ولا مخالفة للضرورة في شيء فتأمل قال الشارح وقال المجبرة
شرط الحصول في الحيز الخ الظاهر ان المراد بالتحيز صلاحية الحصول في الحيز قال الشارح
ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط اه الظاهر ان الجسمية من صفات الاجناس فقد ثبت ان الجمهور
ذهبوا الى ان المعدوم في حال العدم متصفة بصفات الاجناس اللهم الا ان يوجه هذا

من حيث تركب هذه صح
والتحقيق صح

الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا بالحصول في الحيز صح

الكلام منه اشارة الى انها مستثناة من جملة صفات الاحباب قال الشم يقول من قال منهم بانصاف
المعدوم الى قوله صفات الواجب موجودة يترتب عليها الاثار ولانا نقول غرضهم انها مجردة
اتصاف تعالى بتلك الصفات مع قطع النظر عن وجودها وترتب الاثار عليها يصح الشك في
وجوده هذا قيل مراد الامام ان القول بجواز كون محال الحركات والالوان في الخارج
التى من الصفات الثبوتية البتة امورا معدومة ولا نعلم وجودها مع العلم بكونها في الخارج
محلا لتلك الصفات الثبوتية الابا بدليل سفسطة اى مكابرة مع بديهة العقل فان
بديهة العقل حاكمة بان الموصوف بتلك الصفات الثبوتية موجودة فيرجع هذا
الكلام الى ما قال المص سابقا حيث قال والشيئية تساوق الوجود فلا يتحقق بدونه ومن نازع
مكابر مقتضى عقله وفيه نظر لان هؤلاء كما قالوا بثبوت تلك الصفات قالوا بثبوت
محالها وكما لم يقولوا بوجود محالها كذلك لم يقولوا بوجودها فلا سفسطة في القول
بثبوت تلك الصفات وعدم القول بوجود محالها نعم يلزم سفسطة في القول بثبوت
تلك الصفات في الخارج بدون وجودها وكلام الامام صريح في الاول قوله ماذكره في
الوجود اظهر منه في العدم هذا جواب عن ايراد الشم بان ما ذكره السيد قط في الوجود
والعدم الا انه في الوجود اظهر وهذا مبنى على ما ذهب اليه من ان العدم بمعنى السلب
لا بمعنى سلب الوجود ومع هذا فالاظهرية غير ظاهرة وليس المراد ان ما ذكره الشم في
الوجود اظهر منه في العدم على ما يتوهم من السوق حتى يرد عليه انه بنا في ما سيجئ في
الحاشية التى كتبها لتحقيق المعقول الثانى حيث ادعى هناك الحصر الاستقرائى في كون
العوارض الذهنية لا ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها وايضا هذا التوجيه لا يلائم
قوله ثم ههنا مقامان احدهما ان السلب وكذا لا يلائم اطلاق لفظ الخفى والاخفى لانهما

لانهما انما يستعملان غالبا فيما كان حقا وكذا لا يلائم المنع الذى اثبته فيما بعد بقوله على ما
سيجئ هذا كله مع ان تصريح كلامه في الجديد يدل على ما ذكرنا قوله ويشبه ان يكون العدم
ويدل عليه ظ قول المص فيما مر وهو يرادف الثبوت والعدم النفى قال المص وقد يجتمعان
اى الوجود المطلق والعدم المطلق لا يخفى ان اطلاق الوجود والعدم انما هو بالقياس الى
المعروض فلا ينافى تقييدهما بالخارج او الذهن وقوله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل
انما يصح في الوجود المطلق الشامل للذهنى والخارجى او الذهنى بخصوصه فلا يصح
في الوجود الخارجى على ما لا يخفى فقول المص وقد يجتمعان قضية مهملة ويمكن
ان يجعل كلمة قد اشارة الى ما ذكرنا على ما هو دابه في شرح الاشارات من جعل كلمة قد
لبيان جزئية الحكم تجوزا قال الشم لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر اقول
لا حاجة في دفع الايراد على ما قرره الى التزام ان اتصاف ذات الموضوع بالعدم ليس
بحسب نفس الامر لانه يمكن دفعه بعدم اتحاد الزمان لان اتصاف ذات الموضوع بوصف
الموضوع لا يلزم ان يقارن الحكم او بعدم اختلاف الجهة المعتبرة في التناقض لانهما
قضيتان فعليتان على مذهب الفارابى وانما احتاج اليه اذا اورد الكلام في
قولنا كل معدوم مطلقا دائما يمتنع الحكم عليه اوله قيد هكذا لابد من اتصاف ذات
الموضوع بالوصف العنوانى وثبوت الصفة للشئ في كل وقت يقتضى ثبوت ذلك الشئ
في هذا الوقت فيلزم ان يكون ذات الموضوع في وقت اتصافه بوصف العدم المطلق
يتصف بالوجود المطلق فالاولى ان يجعل كلام المص اشارة الى دفع احد هذين
الايرادين بل الى دفع الاخير لان الاول يجئ في كلامه او يجعل كلام المص اشارة الى الدفع

الشيخ وطلبته وممكن على
مذهب

المعتبر

الذى ذكرنا من عدم اتحاد الزمان او عدم اختلاف الجهة قال الشـ قلنا المراد بالاطلاق فى الوجود والعدم كما فسرنا فيما سبق ان اراد بانه جعل نقيض الوجود السلب بشرط عدم الاضافة الى الوجود وغيره لا السلب لا بشرط شئ ويرد على قوله والعدم المطلق بمعنى انه لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا انه مناف لما فسر به العدم وذكر انفا والظ ان الشـ ههنا تفطن بالصواب ورجع عن كلامه قوله الظ ان المراد بقوله عدم مثله اه اقول يعنى ان هذا السؤال انما ينشاء من توهم ان قول المص عدم مثله انه لا يضاف اصلا حتى الى الوجود كما توهمه الشـ بناء على ان العدم المطلق قد يطلق على معنى السلب المطلق الذى لا يعتبر اضافته الى شئ اصلا لما عرفت انفا ان العدم فى الاصل وصفه بهذا المعنى واياه اراد بما يصدق على رفع الوجود بعينه وبعد ما ظهر انه اراد المص من قوله عدم مثله انه لا يضاف الى ماهية من الماهيات اى المعروض من المعروضات سواء كان مفهوم الوجود او غيره مع كونه مضافا الى غير المعروض كما فى سلب الوجود عن الانسان مثلا اندفع الايراد قال الشـ اقول فيه نظر اما اولا اه فقد يق كلام القايل ظ فى ان المتقابلين الذين اعتبر تغاير الحيثية بصحة اجتماعهما هما الاجتماع والتقابل لا الوجود والعدم وكلام الشـ صريح فى انهما الوجود والعدم على انه لا يخفى على المتأمل بل الصواب ان يق لا منافاة بين الاجتماع بمعنى عروض احدهما للاخر وبين التقابل حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الحيثية ضرورة ان التقابل يقتضى عدم اجتماع المتقابلين فى محل ثالث فان قيل يتوجه ما قيل لا يخفى ان اجتماع المتقابلين مستحيل من حيثية يكون التقابل من تلك الحيثية سواء كان ذلك الاجتماع بعروضهما لمحل آخر او بعروض احدهما للاخر كانه هذا القايل فاحتيج فى جميع صور الاجتماع الى الاعتذار وبان الاجتماع ليس من حيثية التقابل بل من حيثية مغايرة لحيثية التقابل قلت هذا مردود بانا لا نسلم انه يطلق الاجتماع فيما فى التقابل حتى يحتاج الى الاعتذار كيف

والمعتبر فى مفهوم التقابل عدم الاجتماع فى محل ثالث لا عدم الاجتماع مطلقا قال الشـ واما ثانيا اه مما لا يخفى ان هذا القايل لا يدعى ان تغاير الحيثيتين فى اى مادة مصحح للاجتماع حتى قيل لو اجتمع الوجود والعدم معا فى محل بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بل يدعى ان اجتماعهما فى مادة عروض احدهما للاخر تبعا الحيثيتين صحيح وهو لا يستلزم الاول وفيه نظر لان القايل زعم ان بين مطلق الاجتماع والتقابل تقابلا وتنافيا واعتذر عن اجتماع التقابل بتغاير حيثيتين لا يقتضى ان اجتماع المتقابلين لانهما نوعان من المتقابلين ضرورة ان كون احدهما عارضا للاخر نوع من التقابل كما ان عروض احدهما للاخر نوع من الاجتماع فحاصل كلام الشـ انه بعد تسليم كونهما متقابلين لا يكفى لصحة اجتماعهما محض اختلاف تينك الحيثيتين بل لا بد من اختلاف حيثيتين يختلف بهما المحل وههنا ليس كذلك والا لزم اجتماع المتقابلين فى محل ثالث بمثل تينك الحيثيتين قوله الاولى انه لا يصدق الا على الجدار ونحوه اعلم ان كلام الشـ فى هذا المقام يحتمل وجهين احدهما ان المتقابلين بالسلب والايجاب انما اعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودى اى اخذ فى مفهومهما نسبتهما الى محل قابل يصير ان بعينهما عدما وملكة وهذا هو الظاهر وثانيهما ان المتقابلين بالسلب والايجاب ان اخذا ونسبا الى محل قابل يصيران عدما وملكة وفائدة لفظ الاعتبار ح التنبيه على ان النسبة انما يتحقق باعتبارنا فان وجه الاول من جهة قيد الاعتبار ووجه الثانى بان الاعتبار بمعنى الاخذ فى المفهوم لا يستقيم فى الايجاب اذا كان مفردا ثم انه لا يعتبر فى مفهوم البصر النسبة الى المحل مع ان الشـ ذكر هذا بعينه فى تعريف العدم والملكة فى شرح كلام المص هناك وقد حمل رد كلامه على البناء على الوجه الثانى المذكور عليه وكذا لزوم العدم المطلق عدم ملكة فانما وجه بناء الاول عليه فهو انه لو اعتبر فى مفهوم عدم الملكة النسبة الى المحل وان لم يعتبر القابلية لم يلزم م

والاجماع

ان لا يعتبر كون العدم المطلق عدم ملكة

قيد الاعمى على الجماد واما توجيه بناء الثاني عليه فظاهر اذ العدم المطلق بالمعنى الذي اعتبره
لا يوخذ فيه النسبة الى امر ثم استشعر بقوله لا يقال ان كان ثابت انه يمكن حمل الكلام
على الوجه الاول وظاهر انه يندفع الايرادان معا لكنه لم يتعرض في السؤال لبيان
اندفاع الاول لانه ظاهر الورود ولا يمكن الجواب عنه بل انما تعرض لبيان اندفاع الثاني بيده واجاب
بان كون العدم المطلق بالمعنى الذي اعتبره عدم ملكة بهذا المعنى ايضا وهو ان يعتبر في
مفهومه النسبة الى محل قابل لازم عليك بناء على مقدمة مسلمة عند المحققين وهي
ان السلب والايجاب راجع الى العقد والقضية على ما سيجيء وكون المقدمة المذكورة
بنا في اطلاق العدم بالمعنى الذي اعتبره الشارح غير مضر في الالزام بل هذا محذور
آخر وارد على الشارح ثم قال ومن كون المتقابلين بالسلب والايجاب لا بد ان يكونا قضيتين
او ما يرجع اليهما ظهر بطلان ما ذكره من كون التقابل بين المطلقين بالمعنى الذي اعتبره
اي غير مضاف الى شيء اصلا سلبا وايجابا لان المعنى الذي اعتبره للاطلاق وهو نفي
اعتبار النسبة معه يخل الاعتبار الذي ذهب اليه المحقق الشريف لان اطلاق
الوجود والعدم عنده ان لا يضاف الى ماهية معينة بل انما يضاف الى ماهية ما فبلغ
على الشارح ان لا يكون بين المطلقين تقابل السلب والايجاب بل لا يتحقق بينهما تقابل اصلا
وبما قررنا ظهر ان لزوم كون المطلقين لا يتقابلان بالسلب والايجاب تحقيقي كما ان
لزوم كونهما عدما وملكة جدلي واقول ما ذكروا من ان بين الكلية والجزئية الحقيقيتين
تقابل العدم والملكة دون السلب والايجاب يدل على ما ذهب اليه الشارح اذ مفهوم الكلي
على ما اصطلحوا مفهوم مفرد لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة ومفهوم الجزئي مفهوم
مفرد يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة ولم يعتبروا في مفهومهما القابلية ومن المعلوم
ان ليس معنى قولنا زيد جزئي انه لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة وكان تقابلهما

لكن

لكن يعتبر في مفهومها النسبة الى المحل القابل وهذا المعنى المفرد لانه قابل للشركة في ضمن
المفهوما الكلية **قوله** قلت قد يتحقق تقابل العدم والملكة في المفردات فان مفهوم العمى
اقول فيه بحث فللشارح ان يقول مفهوم العمى هو عدم البصر عن المحل القابل للبصر على ما صرح به
فلا يمكن تجريده عن النسبة الى المحل القابل نعم القابلية غير معتبرة في مفهومه ويكفي لكونه
عدم الملكة اعتبار النسبة الى المحل القابل في الجملة سواء كان معينا او مطلقا وانتساب
هذا المفهوم الى الموضوع في قولنا زيد اعمى لا ينافي اعتبار النسبة الى موضوع ما قابل
في مفهومه وح نقول قد ينسب الى موضوع معين وح يتحقق التقابل بين العقدين وقد
لا ينسب وح يتحقق هذا التقابل بين المفردين وكما في السلب والايجاب فاندفع ما
ذكره في حاشية الحاشية بقوله وايضا لم يذهب احد الى ان العدم والملكة راجعان
الى العقد والسلب والايجاب يجب رجوعهما اليه لان العدم والملكة هو السلب
والايجاب بعينه مع تخصيصه بالموضوع القابل وما يفهم من الشفا فلا يدل على انه لا
يعتبر في مفهوم العمى النسبة الى المحل القابل بل المراد من الوجود في قوله وجوده بالقوة
هو وجوده في المحل وكون القابلية معتبرة في مفهوم العدم هذا ولكن الحق ان مجرد
اعتبار النسبة في مفهوم السلب لا يصير عدم الملكة على ما سيعلم ثم ان حصر التقابل
في الاربعة تام عند الشارح وعليه مبنى كلامه الذي نقله ره على ما سيعلم هناك وكلامه
ره مع الشارح فلا يرد عليه ما قيل ان حصر التقابل في الاربعة استقرائي وليس بقطعي
فبطلان الحصر ليس بمحذور وما اورد بقوله وح لا يكون الفرق بين السلب والايجاب
آه انه حين ظهر ان باعتبار النسبة الى المحل القابل نحو دخل القابلية في مفهوم
العدم لم يظهر الفرق بين السلب والعدم فلا بد ان يعطف الى ما ذكرنا من ان الفرق
باعتبار القابلية وعلى هذا كيف والفرق على ما ذكره يقتضي ان لا يكون للمفهومات الشاملة

خصوص العمى على تقدير التسليم لا يستلزم انه لا بد في مطلق العدم والملكة من اعتبار القابلية في مفهومه

سلب باعتبار العقد والقضية اذ كل ما جعل موضوعا للقضية المعقودة كان قابلا لها
وح صار عدما وملكة بناء على هذا التفسير ح يلزم على الش انه لا يتحقق للقضايا
الايجابية التي محمولها امر شامل نقيض صح ان المتناقضين هما المتقابلان بالسلب والايجاب
وللمفهومات الغير الشاملة سلب باعتباره في نفسه اذا لم يعتبر مقايسته الى شيء او
باعتبار العقد اذا اعتبر الى موضوع غير قابل وفيه تحكم ثم اذا اعتبر الى موضوع قابل
لم يكونا سلبا وايجابا فلم يتحقق التناقض بينهما فقولنا الجدار بصير والجدار ليس ببصير
يتحقق بينهما سلب وايجاب تناقض وقولنا زيد بصير وزيد ليس ببصير لا يتحقق بينهما
سلب وايجاب فلا يكونان متناقضين هف **قوله** ثم لا يخفى ان المعتبر في السلب والعدم
اه قيل مراد الش ليس ان ما صدق عليه رفع الوجود مقابل للوجود تقابل الايجاب والسلب
حتى يتوجه الاعتراض عليه بل مراده ان الرفع المطلق مقابل له باعتبار امر صادق عليه
وهو رفع الوجود اي بالحقيقة مقابل الوجود المطلق تقابل الايجاب والسلب هو الرفع المضاف
الى الوجود فقط لا ما صدق عليه رفع الوجود ويدل عليه سؤال اورده في آخر الحاشية حيث
قال فان قيل ان كان العدم المطلق مقابلا للوجود المطلق يكون بهذا الاعتبار عدما
له كما تقرر الى آخره فان قوله كلام الش [illegible] سابقا حيث فسر قول المص وتقابله علي
مثله بقوله لم غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره
ورد تفسير العدم المطلق المقابل للوجود بسلب الوجود المطلق صريح في انه جعل مقابل
الوجود المطلق السلب المطلق من غير اعتبار [illegible] الاضافة معه فلا استبعاد حمل كلامه في
جواب السؤال الاول لا على ما ذكره في الحاشية على ما يوافق ما حققه اولا وقرره واما كون
كلامه في السؤال الثاني وجوابه يدل على انه جعل مقابل الوجود سلب الوجود لا السلب
المطلق فلا يضره بل هذا ايراد آخر على الش حيث لا يتوافق كلماته وتوجيه المنع الذي
اشار اليه بقوله على تسليم ذلك الصدق انه قد اشعر بعض عبارات الش الى ما اشرنا اليه انه

جعل

جعل معنى العدم السلب بشرط عدم الاضافة الى شيء على هذا التقدير لا شك في توجه المنع اولا ثم
اراد بالصدق الصدق على طريق الايجاب الكلي على ما يدل عليه قول الش في الحاشية فهما متساويان
في الصدق ولا يخفى ان دعوى التساوي بين السلب المطلق وبين سلب الوجود المطلق دعوى
بط وان سلم ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى الوجود اذ لا يلزم اضافة السلب على هذا
التقدير الى الوجود المطلق وكان نقيضا للوجود المطلق وذلك ظ بين بنفسه ونابودنه
بان احدهما سلب مطلق والاخر سلب الوجود في غاية الشناعة ونعم بالافادة ولعمري زاده
الا تكثير السواد وفيه ايهام لطيف **قوله** وانت تعلم حاله مما ذكر من ان تجويز النسبة الى المحل القابل
غير كاف في العدم والملكة بل لا يحصل ليوسا اورده من الايرادات الثلثة على هذه النسخة
مبني على حمل الممكن والممتنع الوجود الخارجي على ما هو المصطلح في لفظ الامكان والامتناع
ولو حمل الممكن على ما يكون الممكن الوجود المطلق والممتنع على ما يقابله اندفع الجميع اذ العقل
لا يمكن ان ينسب الوجود المطلق الا الى ما يقبله اذ لا يمكن للعقل النسبة بدون تصور
المنسوب اليه فكان قابلا للوجود المطلق وايضا المنسوب اليه مفهوم وكل مفهوم قابل
للوجود المطلق وظ ان هذا لا يجري في غير الوجود المطلق وما يجده وجدوه من الامور
الشاملة وكذا القابل للوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي ليس الا ما يمكن له الوجود
المطلق فيلايم قوله وانما ينسب الى هيئة يقبله كهيئة الممكن لا الى هيئة الممتنع لان القابل للوجود المطلق
لا يكون الا ممكنا بهذا المعنى كالقابل للوجود الخارجي والذهني لكن لما كان حمل كلام الش على هذا
المعنى بعيدا بحسب اللفظ لم يحمل كلامه عليه اما اولا فلان اطلاق الممكن والممتنع على ما ذكر خلاف المصطلح
على ما اعترف به الش في بحث المواد عند ذكر خواص الوجوب الذاتي واما ثانيا فلان الممتنع بهذا
المعنى لا هيئة له ولا هوية اذ لا يحصل منه في العقل شيء فلا يلايمه قوله هيئة الممتنع وايضا الملائم
على هذا المعنى بدله قوله والظ ان العقل انما ينسب الوجود اليه قولنا وظ ان العقل لا يلاحظ الحكم

ثم الفرق صح

على الممكن والممتنع صح

حتى يكون ضروريا ثم لا يخفى ان في النسخة الاولى لا بد ان يحمل الوجود على المطلق الشامل للذهني والخارجي
كما صرح به الشارح فلم يتناول الحكم للوجود الخارجي والذهني مع ان المقيد على ما صوره الشارح يتناولهما اذا
قيد الى الغير فتخصيص هذا الايراد بالنسخة الثانية غير ملايم وفي قوله الآن نقول ان هذا المثال مخصوص
بالوجود الخارجي والذهني مناقشة ظاهرة لان القابل للوجود الذهني كالوجود المطلق لا ينحصر في
الممكن الوجود بحسب الخارج بل المهية الممتنعة في الخارج الموجودة في الذهن في نفس الامر كثيرة كشانيب
المعقولات الثانية ولوازم المهيات **قال** الشارح فالمراد بالملكة معناها المصطلح اعلم ان لكلام المص
هنا محملا آخر وهو ان يحمل الملكة على ما هو مورد السلب سواء كان السلب الوارد عليها عدم ملكة
او سلب ايجاب وهو المراد حيث قالوا الاعدام انما يعرف بالملكات ضرورة ان هذا الحكم لا يختص
بعدم الملكة الاصطلاحي وقول المص وقد يؤخذ تخصيصا ونوعيا وجنسيا تفصيل للموضوع الذي
قيد الوجود والعدم به والشارح اختار ما ذكره لوجهين احدهما ما صرح به من ان الملكة على هذا
التوجيه محمول على المعنى الاصطلاحي فكان مستعملا بحسب الحقيقة وثانيهما انه ما قيد به الوجود و
العدم غير منحصر في الثلثة اذ يحتمل الخاصة والعرض العام والفصل ففي التوجيه الاول يحتاج الى ان
يراد بالجنس والنوع مطلق معناهما اللغوي حتى ينحصر كما في لفظ الملكة او يقال ذكر الثلثة على سبيل التمثيل
بناء على انها حقايق محصلة واقول اما لفظ الملكة فقد عرفت انه لا يمكن حمله على المصطلح واما
حديث عدم الانحصار فمشترك الورود اذ سيحقق الاستاذ ان القابلية المعتبرة في العدم والملكة
قد يكون بحسب مفهوم عرضي عام وجعل الكلية والجزئية من هذا القبيل على ما ستعرفه وهذا و
يحتاج في توجيه الشارح الى التقدير عند قوله تخصيصا حتى يختص بالمشهوري ويكون اشارة الى معنى
من معنيي العدم والملكة وكذا يحتاج الى التقدير عند قوله نوعيا وجنسيا حتى يتم انطباقا على معنى
آخر كما فعله الشارح وفي الحمل المذكور لا يحتاج اليه **قوله** فيه بحث لانه ان اريد الظاهر كلامه
ره فيما اذا اريد اقامة الدليل على نفي التركيب في الوجود مطلقا على ما هو الظاهر ولو حمل على
نفي التركيب الذهني من الاجزاء المحمولة على ما سيشير اليه في آخر البحث فدفعه ظ
الشارح

قوله وكذا لا يصدق ان العدم المطلق الخ بيان لنفي الحيثية التعليلية كما ان الاول بيان لنفي الحيثية
التقييدية اذ من المعلوم ايضا كما لا يصدق ان المعدوم المطلق المقيد
بهذا الوصف محكوم عليه بالامكان العام لا يصدق ايضا ان المعدوم
المطلق من اجل كونه معدوما مطلقا ثبتت له وصف الامكان بمعنى ان العدم

على ما قيل اولا يمكن عدم قيام اجزاء المحمولة بما يقوم به كله فلا يجوز قيام السواد بالجسم
مع عدم قيام اللون به بل بجزئه وسيصرح به الاستاد وينقله عن كلام ارسطو
واراد بالاجزاء الخارجية الاجزاء الموجودة فيه بوجودات متمايزة وبالذهنية
ما لم يكن كذلك سواء لم يوجد فيه او وجد فيه غير متمايزة وسواء كانت محمولة او غيرها
كالاجزاء الكثيرة فالمراد ههنا هو الاخير لما عرفت ان مبناه كلام عليه **قوله** لا
اتجاه لهذا الاعتراض على ما قررنا اه اقول هذا حق لكن ما استدل به الشارح
يقتضي ان يكون المراد من الوجود المبدأ والا لتوجه عليه انه لا محذور في كون العارض
غير عارض بتمامه اذ العارض على هذا التقدير يكون بمعنى الخارج المحمول والعارض
بهذا المعنى كثيرا ما لا يكون عارضا بتمامه لجميع المهيات المركبة بالقياس الى ذاتياتها
وفي بعض النسخ قلت بعد تسليم ذلك الصدق هو اشارة الى منع الصدق وبيانه
ان الحيثية المذكورة لا يكون لبيان الاطلاق فلا بد ان يكون للتقييد او للتعليل
ومن المعلوم انه لا يصدق ان المعدوم المطلق اذا اخذ مقيدا بهذا الوصف
يحكم له الوجود بل هو بهذا الاعتبار كان ممتنعا مثلا الانسان المقيد بوصف النوم الملحوظ خرطه
يمتنع له اليقظة وكذا لا يصدق ان العدم المطلق علة لوصف الامكان بل الامكان
سابق على الوجود والعدم وايضا حمل الحيثية ههنا لا بد ان يكون على التقييدية حتى
يصير الموضوع المأخوذ معدوما اعتباريا فكان مادة افتراق العام عن الخاص
تحقيقا للعموم وحمله على التعليل لا يفيد ذلك وهو ظ وههنا احتمال آخر للحيثية اشار
اليه بجنس المهية وهو حيثية العدم المطلق لا ينافي الامكان وكذا الوجود مثل
هذا غير ملايم لمقام بيان العموم كيف وذلك جار في عموم الوجود حتى يقال انه لا ممكن
من حيث انه ممكن ليس بممكن وكان موجودا فقد اعترض على الدليل المذكور وبانه

وليس مراده انه لا يصدق على اللاممكن انه موجود كما لا يخفى

آه على الجزء المحمول لانه يلزم اجتماع النقيضين باعتبار حمل واحد لا يخفى عليك انه على هذا ايضا لا يلزم اجتماع النقيضين باعتبار
عليه النوع بالحمل المتعارف بمعنى صدق احدهما على افراد الآخر اى ما هو فرد لاحدهما فهو فرد للآخر لا بمعنى ان احدهما فرد للآخر
الللنوع ولا يصدق عليه النوع بهذا الاعتبار الحمل المتعارف بل يصدق عليه سلب الانسان فان طبيعة الحيوان مثلا ليس
احد المعنيين بالآخر فزعم ان الجنس لما صدق عليه النوع بالحمل المتعارف لم يمكن صدق نقيضه عليه فاحتمل انا نحا

ان اريد لا مفهوم اعم من الوجود بحسب نفس الامر فهم لكن لا يفيد في اثبات ان لا جنس له لجواز ان
يكون له جنس منحصر في نوع واحد وان اريد انه لا مفهوم اعم منه ولو بحسب المفهوم فهو ممنوع و
السند ظاهر ويمكن ان يكون له جنس بناء على ان الجنسية والنوعية انما هي بالقياس الى الافراد
التي يصدق عليها في نفس الامر ولو اكتفى بالافراد الفرضية لزم كون الانسان جنسا للفرس بناء
على ان العقل يجوز صدق كل كلي على افراد كلي اخر على ما سيجيء في فصل المهية وايضا الفرق بين
الذاتي والعرضي متعسر على ما قالوا فالعقل يجوز صدق الماشي مثلا على الانسان والفرس في جواب ما هو
بناء على تجويز كونه جنسا لهما على ما حققه الاستاذ والسيد السند وعلى هذا لا بد من تخصيص
المقسم بما يصدق على كثيرين في نفس الامر حتى يتم الحصر قوله قلت الحيوان مثلا اذا اعتبر حمله على شيء
فاما ان يعنى به الح فيه ايماء الى انه لا بد في التناقض من اعتبار اتحاد نحو النسبة بان يكون هو بحسب
المفهوم او بحسب الوجود فمن اقتصر بالوحدات الثمانية فقد ذهب الى انه قد يتغير نحو النسبة بدون ان
يحصل تغير باحد من الوحدات الثمانية وانشاء في السؤال الاول من تغير القضايا المتعارفة
الى التخصيصية وفي الشق الى المحصوة وفي قوله فهو فرد للآخر حيث لم يقل فهو الآخر قصد اخراج
مثل قولنا بعض النوع انسان فانه لا يصدق متعارفة ويدخل في تعريفنا التناقض المستنبط من
تعريفه للموجبة مثل قولنا لا شيء من النوع بانسان فانه يصدق متعارفة كما يصدق ما ينعكس اليها واراد
بقوله فهو فرد له ان مفهوم المحمول محمول عليه حمل الكلي على جزئيا بنا ان المراد من المحمول الفرد وفي قوله الجنس
وان لم يصدق على النوع مسامحة والاولى والجنس وان لم يصدق عليه النوع لان الكلام في تقوم
النوع بما اتصف بنقيض ذلك الشيء وفي قوله وما سبق من الاستدلال على بساطة الوجود
ايضا محض مسامحة لا يخفى فوجه كون ما سبق من الاستدلال على ان الوجود لا جنس له مبنيا على
ان المراد بالوجود الموجود على ما قد سبق انفا واما وجه كون هذا الدليل مبنيا عليه فهو
انه لو كان جزء الوجود بالمعنى المصدري معدوما اي الجزء المحمول على ما قرره في الدفع لزم كون

الشيء وجودا ومعدوما ولا استحالة فيه واما اذا كان جزء الموجود اي الجزء المحمول عليه معدوما لزم
اجتماع النقيضين المستحيل وبما قررنا ظهر فساد ما قيل الظاهر ان مراد المعترض من الابطال
هو هذا المنع وسنده انه واقع في الاجزاء الغير المحمولة فلم لا يجوز ان يقع مثل ذلك
في المحمولة والحق انه يمكن ان يعرض نقيض الكل للجزء المحمول كما انه يمكن ان يعرض نقيض الشيء
لنفس ذلك الشيء كرفع الوجود الخارجي العارض للوجود الخارجي ولو قيل انه يعرض
النقيض للشيء او لجزئه حمله عليه او على جزئه مواطاة ولا شك في استحالة ذلك
قلنا فح يمنع كون ذلك الترديد حاصرا انتهى وذلك لانه على تقدير ان يكون الكلام في
الموجود لا شك في ان اتصاف الجزء بنقيض الكل على سبيل المواطاة دون الاشتقاق فم
انما يكون كذلك على تقدير ان يكون الكلام في الوجود بالمعنى المصدري ثم حمل نقيض الكل على
الكل جائز فيمتنع حمل نقيض الكل على الجزء المحمول لانه يلزم اجتماع النقيضين باعتبار
حمل واحد ايضا مثلا مفهوم الوجود ليس بموجود وقد عرفت نظيره في كلام الاستاذ في
بحث الحال ثم لا يخفى انه كما ان هذا الدليل انما يلائم ان يكون المراد الموجود لا الوجود
كذا النقض الذي ذكره اذ على تقدير ان يكون المراد من الوجود والعدم معناهما المصدري
لم يكن اللاحيوان بالنسبة الى الحيوان كالعدم بالنسبة الى الوجود على ما عرفت في الفرق بين
العدم واللاوجود وكذا ما ذكره في سند المنع حيث قال الكل واحد منها متصف بانه ليس
على ما يظهر بادنى تأمل ولا يخفى عليك بعد ما سبق آه مقصوده تحقيق المقام لا ايراد اعتراض
على الشارح واراد بنفي التشكيك بحسب الشدة والضعف عن الوجود نفيه عنه بحسب الذات
ولا ينافي ذلك تحقق التشكيك فيه بالعرض باعتبار امر آخر له علاقة بالوجود الخارجي كالآثار
الخارجية مثلا على ما اشتهر فتأمل المص وبق على عوارضها بالتشكيك لا يذهب

عليك ان مقتضى هذا الكلام ان الوجود بالمعنى المتبادر هو المقول بالتشكيك على افراده العارضة
للماهيات على ما قرره الشارح وحمله على الموجود وحمل العوارض على مفهوم الموجود مضافا الى الماهيات اى
الموجودات من حيث هي موجودات يفضي الى القول بتحقق التشكيك في الذاتي وح يرد على المص
والشارح ان صدق الوجود على وجود العلة ليس متقدما بالذات على صدقه على وجود المعلول
نعم نفس وجود العلة متقدم على نفس وجود المعلول وكذا الكلام في الاشدية والاولوية و
على الشارح ان الدليل الذي ذكره لا ينطبق على الدعوى حسبما شرحه لان ما ذكره يرجع الى ان مفهوم
الموجود يختلف صدقه بالقياس الى الموجودات ثم ما ذكره من قوله وايضا فانه في وجود الواجب
اقدم واولى يرد عليه بعد ما سبق ان المدعى تشكيك الوجود بالنسبة الى افراده العارضة
للماهيات وليس للواجب فرد من الوجود العارض لانه غير الحصة من الوجود المطلق ولا يكون الشيء
مقولا بالتشكيك بالنسبة الى الحصص اللهم الا ان يقال المفهوم لا يجوز ان يكون مشككا بالنسبة الى الحصص
فقط ولكن يجوز ان يكون مشككا بالنسبة الى الحصص والافراد التي يكون المفهوم عرضيا
لها اذ الممتنع في التشكيك ان يكون ذاتيا للجميع لا ان يكون ذاتيا للبعض عرضيا للبعض وقد
مر في الشرح الاشارة اليه ولعله لهذا قرر قوله مطلقا بما قرره ولم يفسره بان ليس جزءا
لشيء مما يصدق عليه اصلا مع ان الظاهر المشهور من ترتب نفي الجزئية مطلقا على التشكيك
ولعل المص لهذا قال فليس جزءا ولم يقل وليس ذاتيا مع انه المشهور ليتناول الحكم الماهيات
المعروضة اذ الوجود لو كان جزءا لها فليس جزءا محمولا لها وهو ظ لكنهم في مواضع استعمال
هذه المقدمة اى كون الذاتي غير مشكك حملوها على انه ليس جزءا لشيء من الافراد التي
يتحقق التشكيك بالنسبة اليها ومنها ما ذكره المص في شرحه للاشارات في اول
الالهيات عند شرح كلام الشيخ النمط الرابع في الوجود وعلله ثم المراد من الجزء في قول
المص ما يتناول النوع والجنس لان النوع ايضا جزء لهوية الشخص   اما التعريفان الاول
فلا استدراك فيه لا يذهب عليك ان الظاهر من قوله قدس سره وبالجملة وكذا قوله فالمقصود
بناء التفريع ان يرجع هذا التعريفان الى امر واحد وذلك بان يقدر القيد المحذوف في

التعريف الذي لم يذكر فيه او يحمل على زيادة التوضيح فيما يذكر فيه بقرينة ما يدل عليه الكلام من الاكتفاء
فالتفريع بينهما تعسف   فلا يصدق عليها انها لا يعقل الا هذا انما يصح اذا كان معنى لا يمكن
ان يعقل الا عارضا لمعقول آخر في الذهن انه لا يعرض لشيء في الخارج واما اذا كان معناه انه لا يمكن
ان يتعقل الا عند كونه عارضا في الذهن فلا وان استفادة هذا المعنى من قيد في الذهن على طريق المفهوم فبعد مبني
على ما تقرر في موضعه يرد عليه ان اعتباره انما هو في المقامات الخطابية دون البرهانية
هذا وقد علمت انه ينبغي حمل الكلام على الايجاز ولا يخفى عليك انه انما يحصل الايجاز بحمل الكلام
على المعنى الذي ذكرنا قبل فحمله عليه كيف ولو حمل على ما حمله قدس سره لا يرجع الاول الى الثاني بل يلزم الفساد
في التعريفين فلا بد من حمله على ما حملناه ليسلم التعريفان من الاستدراك   محمول على التمثيل
فان قيل يمكن حمل التحقق في كلامه على ما هو اعم من التحقق في نفسه او لغيره ومعلوم انه اذا
كان الاتصاف في الخارج كان تحقق الصفة للموصوف في الخارج لا محالة وان لم يكن متحققا في نفسه
او يحمل التحقق اعم من التحقق بالذات او بالعرض ولا شك ان الاوصاف التي يوصف بها
الاشياء في الخارج موجودة بالعرض بوجود تلك الاشياء قلت قوله اذ قيل صريح في
خلاف المشهور في الاضافة انها متحققة في نفسها في الخارج كما هو رأي الحكماء او لا كما هو رأي
المتكلمين والمناقشة هي ان قيد الحيثية يشعر بان خصوص الوجود الذهني منشأ العروض
فلا حاجة الى قوله ولا يحاذى بها امر في الخارج هذا ولا يذهب عليك ان اعتبار الحيثية
في كلام الشارح يجعل الحصر المذكور فيه مستدركا بل الاولى في توجيه كلامه ما اشار اليه في الحاشية
وحاصله ان المعقول الثاني ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولا يمكن عروضه لغير المعقول
اى للوجود الخارجي ومعلوم ان لوازم الماهيات عارضة للوجود الخارجي كما انها عارضة للمعقولات
الثانية فتأمل   لا على ما حمله قدس سره كلامه عليه للمنافاة بين قوله فلا شيء مطلقا
ثابت وبين قوله الوجود قد يؤخذ على الاطلاق وان اندفع بتوجيهه قدس سره لكن بقي
الكلام في ان الاضراب بقوله بل تعرض لخصوصيات الماهيات في العقل غير ملائم بل الملائم

قوله

ان يقول بل بغيرها لهيته ما في العقل بناء تجويز كونها عين الوجود اقول هذا التجويز مستفاد من قوله و
الشيئية لان المساوقة عندهم انما يستعمل في مقام التردد في اتحاد المفهوم والمساوقة في الصدق اذ كون
احد الامرين يتعرض له بخصوصه   الشارح اذا ريد ان مفهوم الشيء اه بهذا التوجيه وان اندفع المنافاة
وعدم مطابقة الواقع من جهة قوله فلا شيء مطلقا ثابت لكن يتوجه المنافاة وعدم مطابقة الواقع
من جهة قوله والشيئية من المعقولات الثانية لان المعقول الثاني لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ويمكن
ان يق ان المعتبر في المعقول الثاني ان يكون منشأ عروض العارض وجود المعروض في العقل على ما اشار
حاشية المطالع
اليه الشارح في الحاشية موافقا لما نقلناه عنه ولا يعتبر فيه انه لا يمكن ان يعقل بدون تعقل
معروضه وقولهم لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر معناه انه لا يتصور عروضه الا في العقل دون الخارج
الا اهل التوجيه
ويؤيده ان الشارح لم يذكر هذا الوجه عند الرد على المص حيث ذكر ان الوجود من المعقولات الثانية
لكن قوله كما هو شأن المعقولات الثانية لا يلائم هذا التوجيه   فان طبائع الاجناس والفصول والانواع
قد ذهب الاكثر الى ان مذهبنا ان الذاتيات متحدة مع ما هي ذاتية له بالذات فيكون موجودة بالذات بوجود
ما هي ذاتية له واما العرضيات المحمولة عليها في الخارج فقط او في الخارج والذهن فاتحادها مع المعروض انما
هو بالعرض ووجودها في الخارج ايضا يكون بالعرض من هذه الجهة وان امكن لها وجود بالذات
من جهة اخرى كما صرح به في الابيض فانه موجود في الخارج بوجود البياض بالذات للاتحاد بينهما ذاتا و
اختلافهما من حيث اعتباره لا بشرط المعروض فيكونا ابيض وبشرط لا شيء فيكون بياضا على ما
سيجيء واما المعقولات الثانية فلم يوجد في الخارج اصلا لا بالذات ولا بالعرض فلو ضم العوارض الخارجية
واللوازم الماهية الى طبائع الاجناس والانواع والفصول واراد بالوجود مطلق الوجود بحيث يتناول
الوجود بالعرض ويخص المعقولات الثانية بعدم وجودها في الخارج مطلقا على ما قيل لكان اولى فان
الموجودات الخارجية يجب وجودها في الخارج غير متحدة معها اذ المعقولات الثانية اه لكان اظهر واما ثبات
المعقولات الثانية فان كان ذاتيا لموجود خارجي او عرضيا له محمولا عليه حمل الخارجي كان داخلا فيما ذكر
وكان موجودا فيه في الجملة والا لكان معقولا ثانيا   فلعله لاجل هذا بعض الكتاب توهم اه بهذا التوجيه
يندفع مناقشة اخرى عن كلام المص بانه يق بعد التعرض لكون الشيئية من المعقولات الثانية لا حاجة
الى ذكر كونها ليست متأصلة في الوجود على سبيل الاستقلال بل لو ذكر فينبغي تفريعها على ما سبق

وذلك

٧٤

وذلك ظ ويمكن ان يق في وجه التخصيص ان الكلام في الوجود ولما كان الشيئية مساوقة له ذكر انها من
المعقولات الثانية تعرض لها   الشارح انما يصح عدم الشرط لا يقتضي وجود المشروط اقول هذا ان اريد
ينتقض بعدم العلة الفاعلية بالنسبة الى مجموع معلولها بناء على جواز تعدد العلل الفاعلية
على سبيل البدل على ما جوز والجزاء الشرط اذ في صورة التعدد يكون الشرط الفقدان المشترك بين
الجميع وذلك مبني على ان فاعل الواحد بالعدد لا بد ان يكون واحدا بالعدد بخلاف الشرط ففي صورة
التعدد كان الفاعل خصوص ما استند اليه المعلول ووجب به وكون الشرط يمتنع وجوده بدون الشرط
معتبر في مفهوم الشرط لكن ينتقض بعدم العلة المادية والصورية بالقياس الى المعلول المركب وكذا بعدم
العلة بالقياس الى مضايف آخر بل بعدم المعلول بالقياس الى علته المستقلة وكذا قوله وعدم
الضد لا يصحح وجود الضد الآخر لا يصح على اطلاقه اذ عدم احد المتضايفين يصحح وجود المتضايف
الآخر بل عدم الموانع مطلقا يصحح وجود ما يكون المانع مانعا بالقياس اليه الا ان يحمل الامتناع
على الامتناع في الجملة لا عن جميع ما عداه ويحمل قوله بخلاف باقي الاعدام على انه بخلاف باقي
الاعدام في الجملة ويمكن ان يق للمعلق عليه الشرط يصحح وجود المشروط من حيث انه مشروط وعدم الضد
يصحح وجود الضد الآخر من حيث انه ضد آخر وح لا انتقاض لان عدم العلة المادية والصورية
يصحح وجود معلولهما المركب لا من حيث انه مشروطهما وكذا عدم الموانع غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر
من حيث انه ضد له ضرورة ان هذا لا يتصور في غير المتضادين   الشارح قال صاحب المواقف اه ذكر
قدس سره في شرح المواقف ان المعدوم هل يتمايز ام لا والحق ان في الخلاف في تمايز المعدوم انه فرع
الخلاف في الوجود الذهني وذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا في العقل فان تلك الاحكام انما يحكم
بها المعدوم بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج حتى يمكن
اتصافه بشيء فلا تمايز بينها الا في العقل فان كان ذلك التمايز الحاصل لها الوجود لها في الذهن
لو تصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور من المعدوم والعدم ومفهوم المعدوم المطلق والعدم
المطلق كان موجودا في الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي
لا وجود له اصلا والا تصور ما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه متصف

بالامتياز فالمعدومات متمايزة انتهى ويمكن توجيه المتن بوجهين لا يرد عليه ما ذكره الشارح نقلا عن شرح

المقاصد بان الامر بالعكس احدهما ان الامتياز بينهما عند العقل ضروري لا يمكن انكاره على ما

يشهد به الامثلة المذكورة فان كان ذلك التمايز لكونها موجودات ذهنية لم يكن المعدومات

متمايزة بل التمايز انما هي للموجودات الذهنية فمن قال بالوجود الذهني ينبغي ان يقول ان

التمايز انما هو من خواص الموجود ولم يتحقق في المعدوم والا لزم تحقق التمايز بين المعدومات

الصرفة ومن قال بنفي الوجود الذهني حقه ان يقول بتمايز المعدومات وبقوله والحق اشار الى

ان حق الخلاف في التمايز ان يتفرع على الخلاف في الوجود الذهني لكن بعكس ما وقع فهذا

الكلام وقع منه على سبيل التحقيق في المسئلة انه ينبغي ان يكون الامر في الخلاف فيها على عكس ما هو

الواقع وثانيهما انه قال قبيل ذلك الكلام المعدومات هل تتمايز ام لا منهم من اثبته فان علم

المشروط وعدم الضد يصحح وجود الضد الاخر دون غيرها ولولا التمايز لم يختلف مقتضياتها

ومنهم من نفاه لان المعدومات نفي صرف لا يشار اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود اما في الذهن

او في الخارج انتهى ونحن نقول لعل مراده انه لا تمايز بينها الا في العقل فان كان ذلك التمايز لوجودها

في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا فلا يتم ما استدلوا به من ان المعدومات نفي صرف لا يشار

اليها اصلا كونها موجودات ذهنية يشار اليها عقلا والا يتصور معدوم مطلقا

فيتم ما ذكروه من انها نفي صرف لا يشار اليها اصلا وننضم الى المقدمة الاخرى فينتج مطلوبهم ويرد

على هذا التوجيه انه ضعيف كون المعدومات متمايزة في العقل اولا ثم تقسيمه الى الشقين لا

يصح اذ على الشق الثاني لم يتحقق الامتياز بل المطلوب فيه الزام كونها غير متمايزة ويمكن

ان يقال مقصوده الاشارة الى بيان التفريع مع الايماء الى ان الحق هو القول بالوجود الذهني

وكون المعدومات متمايزة فكانه قال اذا لم يكن التمايز الحاصل لها عند العقل لكونها موجودات

ذهنية بل كانت معدومات صرفة يتم دليلهم على انها غير متمايزة مع انا قد وضعنا اولا انها

متمايزة عند العقل وبيناها بالامثلة المذكورة وهذا التوجيه هو الموافق لشرحه قدس سره

واشار بقوله مع انه متصف بالامتياز الى ان اللازم ح اي على تقدير تمام الدليل يخالف

يقال المعدومات متمايزة في العقل

الوضع الذي قررنا وهو الامتياز في العقل وبقوله فالمعدومات اي المعدومات الصرفة متمايزة

الى انه يلزم عليهم تحقق الامتياز بين المعدومات الصرفة مع انه يخالف للمقدمة الثانية

لهم التي استدلوا بها على كون المعدومات غير متمايزة ثم لا يخفى عليك ان من قال بالثبوت في

الخارج يقول بتمايزها في الخارج فالاولى تفريع الخلاف في تمايز المعدومات في الخارج على

الخلاف في الوجود الذهني والثبوت في الخارج والقول بنفي المعدومات مطلقا بل انما

فرع الخلاف في تمايز المعدومات ومن جملتها الاعدام صرح قدس سره بذلك في شرح حث

قال واما المعدومات التي من جملتها العدم فتمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف

الشارح لزم ان يكون الموصوف به اعني المعدوم موجودا في الخارج هذا لا يجري في

العدم الذهني والاولى انه السلب غير متحقق في الخارج بديهة الشارح بان يكون مدركا

للعقل حاضرا عنده كون الحضور عند المدرك شرطا لكون الشيء موجودا ذهنيا محل

تأمل لان الدوام في البعض له لعله عقد القضية الموجبة الكلية اولا ثم اعتبر معها معنى

كلمة قد كانه قال كون كل عدم خارجيا كان او مطلقا او ذهنيا عارضا لنفسه قد يتحقق

وذلك اذا لم يتصور العدم المطلق والعدم الذهني وقد لا يتحقق وذلك على تقدير العدم المطلق

او الذهني وانت خبير بان هذا انما يلائم اذا كان عبارة المتن هكذا ثم قد يعرض العدم

المطلق لنفسه بتقديم لفظة قد واما على تقدير تاخيرها فمفاد الكلام ان عروض العدم

الخارجي لنفسه وكذا عروض العدم المطلق لنفسه وكذا عروض العدم الذهني لنفسه

قد يكون وقد لا يكون ومن المعلوم انه كذلك والحاصل ان كلمة قد المفيدة لجزئية الاوقات

تفيد كيفية نسبة المحمول الى الموضوع فهي جهة القضية وان لم يكن من الجهات المعتبرة المشهورة

ولا شك انها فيما نحن فيه جهة للسور لا للحمل لما بينا وجهة السور لا بد من حقها ان يقدم على

السور بخلاف جهة الحمل فتق في الموجبة الكلية الضرورية بحسب السور بالضرورة كل انسان

حيوان وبحسب الحمل كل انسان بالضرورة حيوان على ما قرر في موضعه هذا ثم ان هذا

الكلام مبني على ان كلمة قد يفيد الايجاب في بعض الاوقات والسلب في البعض على ما هو الظ

من كلام اهل اللغة حيث صرحوا بان كلمة قد للتقليل واما اذا افادت الايجاب في بعض الاوقات في
الموجبة مثلا المتناول للايجاب في جميع الاوقات ايضا على ما يستفاد من تعيينهم السور للايجاب
الجزئي او السلب الجزئي في القضية الشرطية حيث جعلوا قد يكون سورا للايجاب الجزئي و
قد لا يكون سورا للسلب الجزئي فلا شك في صدق الموجبة الكلية ح بلا تمحل والظاهر انه بناء
توجيههم ره على حمل قد على معنى البعضية لكن اذا قيل زيد انسان في بعض الاوقات كان
هذا الكلام وان كان صحيحا في نفس الامر لكن عند اهل العرف يفهم تحقيقا من القول لانه يشعر
بانه لا يكون انسانا دائما فيفهم ضده ان منطوق كلمة قد وان كان لا ينافي الدوام فيصح في العلم
الخارجي ايضا لكن مفهومه وفايدته انما يظهر في الباقيين ويكفي لصحة استعمالها في العرف
حصول الفائدة بالنسبة الى الباقيين فتأمل بقي ههنا شيء وهو ان عروض العدم المطلق لنفسه
مستلزم لاجتماع الوجود المطلق والعدم المطلق بناء على المقدمة المشهورة من ان صدق الايجاب
يستدعي وجود الموضوع في زمان ثبوت المحمول في طرف الصدق ودفعه باخذ القضية
سالبة المحمول وادعاء انها لا يستدعي وجود الموضوع مع انه فاسد في نفسه على ما عرفته
لا يلائم مذاق المص على ما نقل عن نقد التنزيل اللهم الا ان يقيد بقيد صالح وقد عرفت ان
هذا القيد لم يخرج العدم عن الاطلاق فسقط ان هذا انما يصح اذا اخذ العدم المطلق
بمعنى رفع الوجود الخارجي مع بعض الوجودات الذهنية واطلاقه على هذا المعنى غير شايع
وان كان السيد س سره جوزه هذا وامثاله في العدم المطلق ثم لا يخفى ان عروض العدم
الذهني لنفسه كالمطلق قد يكون وقد لا يكون فتخصيص الشارح العدم المطلق بكونه مرادا
من جهة ان العدم لا دلالة على خصوص المطلق والذهني فقط . واما نحن فنقول ان الكو
اه اقول ظاهر انه ايراد على ما نقل والتخصيص بان الايراد على القايل الاول انما يتوجه اذا
اراد بالمحمول على العرض المحمول عليه بالحمل الكلي وعلى القايل الثاني انما يصح لو اراد بانه اذا
كان المحمول عرضيا لا يحمل على موضوع العرض انه لا يحمل عليه البتة لا بالذات ولا بالعرض
فالمفسر الاول اجمل كل الاجمال حيث اكتفى بعدم وجوب الحمل ولم يبين ان في اي موضع
يجب وفي اي موضع لا يجب والمفسر الثاني فصل بعض التفصيل حيث بين ان في صورة

الذاتي يجب وفي غيره لا يجب لكنه لم يبين ان في غير الذاتي وان لم يكن واجبا كليا لكنه قد
يجب بشرط او لا يجب اصلا والشيخ فصل كل التفصيل وبين المراد بتمامه وهو ان في صورة
يكون المحمول على العرض محمولا عليه حملا كليا بان يكون القضية الحاصلة قضية موجبة
كلية يجب سواء كان ذاتيا او عرضيا واذا لم يكن الحمل كليا فلا يجب اصلا من عدم انتاج
الكبرى الجزئية في الشكل الاول ثم ان المراد من العرض ان كان بمعنى مقابل الجوهر صح القياس
هكذا موضوع العرض ذو عرض والعرض لون مثلا فموضوع العرض ذو لون وهذا القياس
معتبر عند الاستاذ على ما بينه في تعليقاته على المحاكمات ونقل عن العلامة عبارته
وان كان المراد العرض المقابل للذاتي فهو انتاج القياس المنعقد لا يجال التوهم المذكور
ولا يبعد حمله على القدر المشترك بينهما وكان قوله محمولا على العرض ناظرا الى العرضي وقوله
ولا موجبة كلية ناظرا الى المقابل للجوهر واما حمل الكل على عموم الاوقات فخروج عن المقصود
اذ كون الكبرى دائمة غير لازم في الانتاج بخلاف كونها قضية كلية واراد باللون المعرف
بلام العهد اللون الابيض وباللون المنكر طبيعة اللون المحمول على العرض الذي هو الابيض
والحلاوة والابيض على البياض انما يؤيد ما ذهب اليه ره من اطلاق العرض والعرضي بالذات
وشمل في الشفاء كلام الشيخ كثير ثم التمثيل بالمحمول العرضي ولا ذا المفسر الثاني سلم الحكم في المحمول
الذاتي واللون ذاتي للبياض والاول عبارة عن المحمول على العرض والثاني عن موضوع العرض
الشرح ثم ان هذا العدم المقابل اه هذا الكلام مبني على ان المراد من العدم في
هذا الموضع السلب لا سلب الوجود اذ لو كان المراد سلب الوجود فاذا عرض لنفسه
صار المعنى سلب الوجود لسلب الوجود ولا يكون سلب الوجود مقابلا لسلب الوجود و
اذا كان المراد ما ذكرناه صار المعنى سلب السلب وهذا انما يصح على راي من جوز وجود السلب

على نفس السلب كما هو الظاهر من كلام القوم على ما فصلنا سابقا ويمكن ان يقال لا نم تحقق التقابل بين النوعية
والتقابل حتى يحتاج في صورة اجتماعهما في محل الى العذر من اختلاف الحيثية لان مقتضى نوعية الشيء
للشيء ان يكون نفس النوع يصدق عليه ذلك الشيء ومقتضى التقابل ان لا يصدقا معا
على ثالث ولا منافاة بين صدق شيء على شيء وعدم صدقهما معا على ثالث فان قلت النوعية
كما يقتضي صدق العام على نفس الخاص كذلك يقتضي صدقهما على ثالث هو فرد هذا الخاص
قلنا العدم العارض للعدم المطلق حصة معينة جزئية ولا يكون له فرد يصدق هو عليه
حتى يلزم صدقه مع مقابله عليه وبما قررنا ظهر ان المراد من النوعية الخصوص ولا عبرة
بالكلية هذا لكن لاحد ان يقول الحصة المعينة العارضة للعدم المطلق عارضة
للمطلق والمطلق المقابل له عارض له ايضا في ضمنه لان عروض الحصة للشيء مستلزم لعروض
المطلق له فيجتمع المطلق والحصة المتقابلان في المطلق وهو اجتماع المتقابلين المستحيل
ويمكن دفعه بان يقال العدم المضاف الى العدم المطلق المقابل له ليس عارضا له بل انما
يعتبر عروضهما معا لثالث على ما هو شان المتقابلين وهذا ايضا يظهر وروده مصرح به في
كلام الاستاذ انتهى اجيب بان اختلاف الحيثية التعليلية لا يجدي هنا حمل الحيثية
في كلام الشارح على التعليلية دون التقييدية اذ من المعلوم ان التقابل لا يعرض العدم المضاف
مقيدا بكونه رفع العدم المطلق بل الظاهر ان المعروض للتقابل نفس المضاف لا المضاف المقيد
بهذا الوصف الاعتباري وكذا النوعية انما يعرض نفسه ولا يعرضه مقيدا بصفة التقييد
ضرورة ان النوع نفس الحيوان الناطق الذي هو ماهية الانسان ولا يدخل في مفهومه التقييد
في مفهوم ما هو نوع ومعروض له وذلك ظاهر وفي قوله العارض للعدم هو حصة من العدم
مسامحة مشهورة اذ الظاهر ان التخصيص حصل بعد العروض وكون هذا المعنى لا يقابل
العدم بناء على ان المتقابلين هما اثنان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة

فيعتبر

فيعتبر عروضهما لثالث بل لا فلا يتصور عروض احدهما الآخر التحقيق ان المقابل له عدم العدم الذي
تخصص بالعدم نسبتا على عروضه لمعروضه وهو ليس نفس العدم المضاف اليه بل اضافة
العدم اليه كاضافة العدم الى البصر في مفهوم العمى فان العدم ههنا مضاف الى البصر ومعروضه
زيد مثلا ضرورة ان الاعمى هو زيد لا البصر ويصير بعد اعتبار عروضه للعدم وفرض عروضه
له انه معروضه لا يكون نفس العدم في الواقع لان معروضه يكون موجودا البتة عدم علة
العدم والاول صار بعد اعتبار عروضه للعدم عدم العدم فظهر الفرق بين ما هو نوع
وبين ما هو مقابل من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوص القيد فيجب
لان خصوصية القيد معتبرة في خصوصية النوعية وكما تحقق التقابل بين النوعية المطلقة
والتقابل كذلك تحقق التقابل بين النوعية المخصوصة والتقابل مع انهما يجتمعان في محل
واحد من جهة واحدة والجواب منع تحقق التقابل بين النوعية المخصوصة من حيث هي مخصوصة والتقابل وذلك
والتقابل انما هو لان النوعية تقتضي الاجتماع والتقابل يقتضي عدم الاجتماع ومعلوم ان
التقابل يقتضي عدم الاجتماع مطلقا والمنافي بالذات لعدم الاجتماع مطلقا الذي
في قوة السلب الكلي هو الاجتماع في الجملة الذي هو في قوة الايجاب الجزئي وهو مقتضى النوعية
المطلقة دون المخصوصة فتامل ثم اقول حاصل الجواب يرجع الى اختلاف الحيثية التقييدية
والحاصل ان هذا العدم المضاف الى خصوص العدم من حيث انه المخصوص معروض للتقابل
لكن المقابل العدم هو العدم المضاف الى خصوص العدم ومع قطع النظر عن القيد معروض للنوعية
المطلقة المقابلة للتقابل بالذات فيختلف المعروض بالاعتبار ويمكن حمل كلام الشارح عليه
بان يقال معنى قوله العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل للعدم المطلق المعروض
من حيث انه رفع له انه مقابل من حيث خصوصيته ذاته واداه بقوله ونوع منه من حيث انه
عدم مقيد انه نوع من حيث انه مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد ولهذا ترك القيد

هذا ولكن بقي في المقام شيء وهو انه قد مرّ آنفا ان العارض لا يقابل المعروض فتأمل بقي هاهنا شيء
وهو انه لو قال احد لو اعتبرنا السلب المطلق واضفنا اليه السلب على ان يكون نقيضا له
ويكون تخصيصه به سابقا على عروضه يلزم من عروض سلب السلب لشيء عروض ما هو مقابل له
اي مفهوم السلب المطلق في ضمنه لما مر ان عروض فرد من نوع الشيء يستلزم عروض النوع
له بل عروضه عين عروضه نعم بل نقول سلب المطلق انما يتحقق بسلب جميع افراده ومن جملته
هذا السلب المضاف اليه فيلزم من عروضه سلبه ايضا فيلزم اجتماع المتقابلين في ذلك المعروض
والجواب ان اجتماع المتقابلين المستحيل هو اجتماعهما في محل واحد بحسب الواقع لا ان عروض احدهما
مستلزم لعروض الاخر بناء على ان عروض الاخر لازم البتة فعروضه مستلزم لعروض
نقيضه وما نحن فيه من هذا القبيل لان عروض السلب في الجملة ضروري لكل شيء واقله سلب
جميع ما عداه عنه فسلبه مطلقا يستحيل عروضه لمفهوم اصلا وهكذا حكم سائر المفهومات
الشاملة مثلا سلب الوجود المطلق يمتنع عروضه لشيء وكذا سلب الشيئية اللهم الا بالتقييد
بالقيد الصالح كما في ما نحن فيه طبيعة السلب لا يثبت لزيد في ضمن عمرو مثلا اذا فرضنا
ان عمرو المستقل زيد فلا يثبت له السلب المطلق في ضمنه فيصدق سلبه عنه فيه لكن هذا
السلب انما يثبت له في ضمن بكر مثلا هذا ان اخذ المضاف اليه السلب المطلق وان اخذ بمعنى
سلب الوجود المطلق وسلب الوجود في الجملة لم يكن السلب الوارد عليه فردا له ولا
يلزم من عروضه لامر عروض المضاف اليه له فتأمل الش اي في نفس الامر انما قال الخارج
بهذا المعنى لان علية عدم العلة لعدم المعلول ايضا ليس في الخارج العيني الش
واما ان علته ما ذا فهو لا يفيد ذلك هذه العبارة مشعرة بان برهان اللم يفيد ان علة
الحكم ما ذا واي شيء هي وليس كذلك بل برهان اللم كالان لا يفيد سوى ثبوت الحكم في الواقع
ولا يفيد العلية اصلا فضلا عن ان علته ما ذا بل هو مشتمل على ما هو علة في نفس الامر

لعل هذا هو المراد قال الش والاوسط كذلك للاصغر لا انه الخ يعني ان الاوسط للاصغر
لا بسبب بل لذات الاصغر انما قيد بذلك لانه اذا كان الاوسط للاصغر بسبب لم يكن يقين
الوجود للاصغر بناء على ان العلم اليقيني بذي السبب لا يحصل الا من جهة السبب وقد غفل عنه
الشارح وقال فظهر منه انه ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان
اني ماخوذ من مسبب الحكم وجعل المقدمتين بينة لئلا يحتاج الى قياس اخر ولا مقدمة
اخرى قوله بان ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه فقط اي ما لا سبب له اصلا كما
هو الظاهر المتبادر اي لا الذات ولا الخارج فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان لا يبين
اصلا وذلك لما قد عرفت فيما نقله الش لانه صريح في ان الاكبر اذا كان للاصغر لا بسبب
من خارج بل لذات الاصغر فيمكن ان يبين بالبرهان ومن المعلوم ان لا تناقض بين ه
الكلامين ح لا يخفى ان ما لا سبب لنسبة المحمول الى موضوعه هو الذات والذاتي بناء
على ما تقرر من ان الذات والذاتي لا يعلل ولا يجعل فضلا عن الحاصل ان اثبات الذات و
الذاتي للذات لا يمكن بالقياس بل ينبغي ان يكون بينا بنفسه فان قيل يمكن دفع التناقض
بين كلاميه بان المراد بالسبب في حجة لم ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه السبب العلي وفي قوله
فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب السبب النسبة في نفسها فلا تنافي قلنا هذا التوجيه يجعل
قوله ما لا سبب لنسبة المحمول الى موضوعه كلاما لغوا لا يحتاج فيه الى ابداء الوجوه
المحتملة في الكتاب وابطال الجميع قال الش فان الاعتقاد انما يصح مع وجوده
هذا مبني على اصل بنوا عليه كون الواجب تعالى شانه غير عالم بالجزئيات المتغيرة وهو ان
ان العلم تابع للمعلوم فلو بقي بعد زوال المعلوم صار جهلا وفيه بحث لان تابعية العلم للمعلوم العلم صح
بمعنى ان العلم يتعلق بالمعلوم وعلى نحو يكون المعلوم عليه في نفس الامر واما انه تابع

لا يعني انه يزول بزواله فضرام كيف والعلم بالجميع حاصل في القضايا الفعلية دايما ولا يزول بزوال
تحققها فتأمل لا يقال اليقين لا يكون الا دائما بناء على ان الثبات والبقاء معتبر في حد اليقين
لانا نقول المراد بالثبات ثباته في حد اليقين هو الثبات بثبات المعلوم او نقول المراد بالثبات
عدم زواله بتشكيك المشكك **قوله** فان الجزئيات المشاهدة فان قلت هذا القيد لا يخلو
من جرح فان الجزئيات المشاهدة قد يتيقن بعضها يقينا دائما كالعلم بوجود الشمس والقمر مثلا فلت
هذا العلم لما كان بالكلي زال بزوالها واما الجزئيات المجردة فلا يمكن لنا العلم بها وباحوالها
الا علما كليا على ما صرح به الاستاذ ووافقه السيد السند واما العلم بالنفس وبصفاتها الحضوري
والمراد العلم المفسر بحصول صورة الشيء في العقل وهذا التخصيص كانه اخذه مما يحكى
من كلام المحقق الشريف والاظهر انه يخصص بما اذا لم يكن بديهيا ليسلم من امثال ما ذكر من
التكلفات فتأمل **قوله** فان المؤلف في كونه مؤلفا على ما ذكر ولا نسبة له اي لما عرض الى المؤلف
والقول بان تقدم احدهما على الاخر غير بين لاينافي جزمه اخرا بالمعية على ما نقله عن الشيخ
ثم لا يذهب عليك ان ما يفهم من كلام الشيخ من ان الاجزاء الاكبر اي المؤلف علة للوسط
الذي هو المؤلف لا يصح بظاهره اما على تقدير ان يراد بهما ما هما متضايفان كما هو المشهور من ان الظاهر
واما على ما وجهه ره فلان المؤلفية ليست علة لكون الشيء ذا اجزاء بل لا يبعد ان يكون
الامر بالعكس لان اتصاف العلة بكونها مؤلفة مركبة انما هو لاجل ان معلولها ذا اجزاء بل
المراد العلية باعتبار ما صدق عليه المؤلف والمؤلف وفي قوله يكون النتيجة اعرف من الصغرى
كان الاعرف بالعين المهملة والقاف ماخوذا من العرق وفي بعض النسخ فلا يكون المقدمة الصغرى
اعرف من النتيجة وح كان لفظ اعرف من المعرفة **قال** الشارح وبهذا يظهر ان ما قيل اي في دفع
فان قيل الى قوله منافي لكلام الشيخ اقول فيه نظر لان كلام القائل ان الاستدلال من وجود
المعلول على وجود علة ما بان يقع نفس علة ما حدا اكبر برهان اني ومثاله ان نقول زيد محموم وكل
محموم متعفن الاخلاط او من كوم او مثل الى غيرذلك من اسباب الحمى وقد صرح المص في شرحه
للاشارات بانه برهان اني حيث قال في اوايل النمط الثالث اثبات الاشياء التي يخفى وجودها
قد يكون بعللها كما في برهان اللم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل انتهى وقد عرفت ان

المراد من الدليل قسم من برهان الان وكلام الشيخ يدل على ان الاستدلال من المعلول على ان للمؤلف
علة ما بان يقع ذو المؤلف حدا اكبر برهان لمي فلا منافاة على ان الاستدلال على ان
للشيء علة ما صورة اخرى غير ما ذكره الشيخ يكون البرهان ايضا مثل قولنا زيد موجود وكل
موجود محتاج الى المؤثر اذ لا شك ان الاحتياج الى المؤثر متقدم بالذات على الوجود كما سيجيء
وسيجيء في الكتاب بما ذكرناه وان كان خلاف ظاهر كلام الشيخ على ما نقله الشارح حيث
قال فقد بان ان الحد الاكبر اه كلام حق لا غبار عليه فينبغي حمل كلام الشيخ على التخصيص
ثم يرد على قوله في الحاشية للاستدلال من وجود المعلول على العلة صورة اخرى انه لما
تقرر ان الاستدلال من وجود المعلول على وجود علة ما برهان لمي وكان في الحقيقة استدلال
من العلة على المعلول فاذا ثبتنا ان عدم العلة علة لعدم المعلول كان الاستدلال من
عدم المعلول على عدم العلة في الحقيقة استدلالا بالعلة على المعلول وكان برهان
لم فان قال الشارح ره اي الاستدلال من عدم المعلول على نفس عدم العلة وهذا استدلال من
المعلول على علة لا محالة او قال الاستدلال من عدم المعلول على ذي عدم العلة له صورة
اخرى غير ما جعل الاوسط علة في الحقيقة كان من الشارح نفسه ثم الذي اورده
في الحاشية مبني على الغفلة عن فرق غير المحسوس في كلامه فتدبر **قال** الشارح وان كان معلولا
للاكبر الخ فيه مسامحة من وجهين احدهما ما اشار اليه الشارح في الحاشية حيث قال المراد
بالاكبر جزء الاكبر محضا والا يلزم ان يكون الاكبر علة للاوسط لكن صرح سابقا بخلافه
فان الاكبر ذو المؤلف والمؤلف وحده كما مر انتهى وثانيهما ما اشرنا اليه من ان المراد بهما ما
صدقا عليه الا المفهومين اللذان هما الاوسط والاكبر وما ذكره الشارح مبني على ان الاكبر
ذو المؤلف على ما يفهم من الكلام وقد تمسك الاستاذ بتوجيهه على وجه لا يحتاج الى ارتكاب التجوز
بان الاكبر حقيقة هو المؤلف لا ذو المؤلف والاوسط الحقيقي هو المؤلف واللام بمعنى في
النتيجة ومنع ان الاوسط يجب تكراره بعينه بلا زيادة ونقصان بل كثيرا ما يزيد على الاوسط

٢ مفهومهما نه

شئ يعاد في النتيجة كما في قولنا زيد بن عبد الله وعبد الله كاتب ينتج زيد ابن كاتب فهذه تحمل واحد
للاحد الاقيسة للمشهورة فتأمل قوله ولا يجدي المناقشة فيما ذكره في معرض التنبيه
حيث قال لان اتصاف الشئ الا ينبعث عليك ان معنى كلام الشارح ان اتصاف الشئ بالعلية
في الخارج يستدعي تحقق ذلك الشئ في الخارج بناء على القاعدة المشهورة المسلمة ان ثبوت
الشئ للشئ يستدعي ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا على ما مر غير
مرة ولم يمنع هذه المقدمة الى الآن احد من اهل التمييز ونحن نقول في دفع المناقشة انه في
الخارج ان كان قيدا للموجود على ما هو الظاهر فذلك لا يدفع كلام الشارح اذ لعل اتصاف عدم
المانع بالعلية في الذهن لا في الخارج على ما تقرر عندهم من انها من المعقولات الثانية
العارضة للاشياء في الذهن وان كان قيدا للاتصاف فكابر فلما مر واما الاستاذ فاجاب
عنه اولا بان المدعى هي ان عدم العلة لا يمكن ان يكون علة لوجود عدم المعلول في
الخارج وهذه بديهية كيف لا والاعدام يمتنع وجودها في الخارج وجعل المقدمة المعترض
عليها تنبيها على هذه البديهية ولا يخفى عليك ما في هذه التنبيه وقال المناقشة فيما ذكره
في معرض التنبيه لا يجدي لانها لا تضر الدعوى ولا يمنع ثبوتها وهذا كما ترى تسليم الورود المناقشة
على تلك المقدمة ثم استشعر بان ما قرره به كلام الشارح خروج عن البحث اذ الكلام في علية
عدم العلة لنفس عدم المعلول لا لوجوده فاراد توجيهه بان اضاف الى ما ذكره قوله ولا
ان يكون علة لعدم المعلول في الخارج بمعنى ان يكون الخارج ظرفا للاتصاف بالعلية و
انت خبير بان بعد التنبيه لهذا التفسير يتضح لك التفسير الاول وعدم تسليم المناقشة
على ما فصلناه ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال بان علية عدم العلة لعدم المعلول
باعتبار ان الخارج ظرف لنفسها فالعقل يحكم بان عدم العلة في الخارج
فعدم المعلول فيه فالخارج ظرف لنفس العلية والترتب وان كان الاتصاف بالعلية
في الذهن واما علية عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فظرف العلية هو الذهن
بمعنى ان ترتب عدم العلة على عدم المعلول انما هو في الوجود الذهني فالعقل يحكم

بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه اقول صح

في الاول

في الاول بانه صار الخارج ظرفا لنفس عدم العلة فصار ظرفا لنفس عدم المعلول وفي الثاني يحكم بانه
صار الذهن ظرفا لوجود عدم المعلول فصار ظرفا لوجود عدم العلة فيه فصار الحاصل ان علية
عدم العلة لعدم المعلول انما هو باعتبار كون الخارج ظرفا لنفسهما وعلية عدم المعلول لعدم العلة
باعتبار كون الذهن ظرفا لوجودهما العلمي قوله وهذا معلوم من المحصلات الى صرح بذلك
الشيخ ايضا في المقالة الاولى من منطق الشفاء حيث قال ان لكل واحد من الوجودين يلحق الماهية
خواص واعراض يكون للماهية عند ذلك الوجود ويجوز ان لا يكون لها في الوجود الآخر وربما
كانت لها لوازم يلزمها من حيث الماهية لكن الماهية يكون متقررة اولا ثم يلزمها ما هي فيه ثم جوابه
يقتضي ان يكون جميع العوارض الخ لعل هذا القائل جعل الماهية بالنسبة الى لوازمها من حيث هي
هي مستلزمة للاتصاف بها في كلا الوجودين بالقوة وبالامكان ومعلوم ان الاتصاف بالعوارض
الخارجية غير ممكن في العقل وبالعوارض الذهنية لا يمكن في الخارج فلم يبق من العوارض الا لوازم
الماهية فتأمل قوله فاندفع ما توهمه بعض الفضلاء الى قوله ونشأه عدم اتقان معنى لازم الماهية
جعله ره حاصل كلام السيد السند ان لازم الماهية لا بد ان يوجد مع الماهية في الذهن واذا
وجد في الذهن تعلق العلم به فاذا كانت العلية بالنسبة الى عدم المعلول لازما لماهية عدم
العلة فاذا تحقق عدم العلة في الذهن صار معلوما تحقق وصف العلية فيه وصار
معلوما والعلم بالنسبة يستدعي العلم بالطرفين فيلزم العلم بعدم المعلول وهذا كما ترى
مندفع بما ذكره ره والحق ان حاصل كلامه على ما ذكره ان علية عدم العلة لعدم المعلول لو
كانت لازمة للماهية فاذا وجد عدم العلة في الذهن كان متصفا بعليته لعدم المعلول هناك
وذلك مستلزم لتحقق عدم المعلول فيه والا لزم تخلف عدم المعلول عن العلة المتصفة بالعلية
لكن تعقل عدم العلة في الذهن تصورا وتصديقا ينفك عن عدم المعلول فلا يكون عليته لازما للماهية
وذلك غير مندفع بما ذكره هنا وانما يندفع بما اورده الاستاذ في الجديدة حيث قال
قد شاع بين القوم ان الاوسط في برهان اللم علة في الخارج والذهن معا ومرادهم
بذلك ان نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر على الوجه المفصل علة للنسبة بين
الاكبر والاصغر بحسب نفس الامر وبحسب الوجود الذهني معا بمعنى ان تحقق النسبة الاولى

٢ مفهوم ٢ ر

في الواقع علة لفصل الثانية وحصولها في الذهن ايضا علة لحصول الثانية فيه وكون العلية بهذا
المعنى لازما لمهية عدم العلة بالقياس الى عدم المعلول لا يستلزم ان يكون وجود عدم العلة في
الذهن على اي نحو كان مستلزما لوجود المعلول فيه حتى يورد عليه انه قد يوجد عدم العلة في الذهن
تصورا وتصديقا بدون عدم المعلول فلا يكون علة له لازما لمهيته انتهى واعلم ان علية عدم العلة
بالنسبة الى عدم المعلول يتصور على وجوه ثلثة الاول العلية باعتبار العلم وليس ايراد السيد
السند على هذه العلية على ما لا يخفى على الناظر في كتابه وايضا لا وجه لتخصيص هذا الايراد
بعلية عدم العلة وبكون العلية لازمة لمهيته الثاني العلية باعتبار ما جعل البرهان لاجلها
وهي العلية باعتبار النسبة التي هي الوجود الرابطي على ما في استفيد من الكلام المنقول عن
الاشارات والجواب عنهما يظهر مما نقلناه والظاهر ان الاستاذ حمل كلامه في الجديدة على الوجه
الثاني لان كلام الشارح في العلية التي كانت للمهية باعتبارها والثالث ان عدم العلة علة
مستقلة لعدم المعلول وقد صرح جوابه بلا اعتبار النسبة ولو كانت العلية لازمة لمهية
عدم العلة لزم تخلف المعلول عن العلة المتصفة بالعلية بالفعل ولا يندفع هذا الايراد
بان مرادهم بالعلية صلاحية الاستتباع والتأثير لا الاستتباع والتأثير بالفعل
هذا ثم اتصاف عدم العلة بالعلية والتأثير بالفعل في الذهن لا ينافي كون عدم المعلول
في الخارج اذ لا استتباع فيه ولا استناد في وجود خارجي الى وجود خارجي اخر في الذهن
وان جعل الخارج ظرفا لنفس عدم المعلول كان ظرفا لنفس عدم العلة وكون الاتصاف بالعلية
في الذهن لا يقدح كما في اتصاف الموجود بالعلية وبالوجود الخارجي اذ ليست العلية
في اتصاف العلة بالعلية ولا الموجودية في اتصاف الموجود بالوجود على ما مر غير مرة على ان الحق
على ما يفهم من شرح المقاصد للاستاذ ان علية عدم العلة لعدم المعلول يرجع الى عدم تأثير وجودها
في وجوده وقد نقله السيد ايضا في حاشيته فتأمل قوله وفي الشفاء هو المتصف بالتقدم
الظ ان التقدم والعلية انما يعرض لمهية عدم المعلول الموجودة في الذهن فالعلية انما هي للمهية
دون وجودها قياسا على قياس العلية في الخارج وما ذكره في بيانه لا يدل عليه كما لا يدل قولنا وجد
العلة فوجد المعلول على ان العلية لوجود العلة كيف لا وسيجيء في كلام الشيخ ان ما فيه التقدم

الذ

الذاتي هو الوجود فلا يكون المتقدم هو الوجود ومن المعلوم انه لو كان وجود عدم المعلول في الذهن
علة لوجود عدم العلة فيه لا يكون العلية باعتبار وجود اخر للوجود وبما قررنا ظهر ان ما
نسب الى الشارح من الكدر يلزم عليه على وجه لا يندفع لانه صرح بان العلية مطلقا من المعقولات
الثانية وذكر ان ذلك يقتضي كون الموصوف بالعلية نفس عدم المعلول بشرط الوجود الذهني
فكيف يكون الموصوف بها وجوده الذهني اذ قد مر ان العلية والمعلولية لو كان الموصوف
بهما الوجودين فلا بد من اعتبار وجود آخر كان ما فيه التقدم مع انه معلوم ضرورة انه لا
اعتبار لوجود وجود عدم العلة وكذا الوجود وجود عدم المعلول فليتأمل ومع ذلك كان
بعيدا عن الالفاظ اذ يصير الكلام هكذا عدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج اي في نفس
الامر بمعنى ان نفس عدم العلة موصوف بالعلية وعدم المعلول علة لعدم العلة لا في نفس الامر
بل في الذهن بمعنى ان الموصوف بالعلية هنا ليس نفس عدم المعلول بل وجوده الذهني وهذا
كما ترى والمنع الذي بحثه في حاشية الحاشية بان العلية مطلقا من المعقولات الثانية عندهم
فيكون منشأ الاتصاف بها الوجود الذهني مندفع بانا نعلم بديهة انه لا مدخل لخصوص الوجود
الذهني من حيث انه ذهني في ذلك الاتصاف بل من حيث انه فرد لنفس الامر وبما ذكرنا ظهر المراد
من قوله اذ لو كان موجودا في الخارج فرضا لكان متقدما بحسب ذلك الوجود فلا يتوجه المنع
عليه ايضا واما انهم صرحوا بكون العلية من المعقولات الثانية مطلقا ففيه انه سيجيء ان الاظهر
ان العلية من لوازم المهية وانما المص اطلق المعقول الثاني على لوازم المهية كثيرا ثم الكلام انما
يلزم في كلام الشارح لو كان اللام داخلة على المعروض ولك ان تحملها على العلية فيكون
المراد ان العلية انما هو من جهة وجود عدم المعلول في الذهن ولا ينافي ذلك ان يكون
معروضها نفس عدم المعلول بشرط الوجود الذهني على ما هو الظ ويدل عليه ما سبقه وان تفيد
هذا المعنى من قوله فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة فيه فقد
علم انه لا يدل على ذلك اصلا كيف والعقل يحكم بانه وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح مع
ان الموصوف بالعلية انما هو نفس الحركة والوجود شرطها قال الشارح لانه كلما عدم الامر وجودا
عدم لا هذا من قبيل الاستدلال بالحد على المحدود وهو في الحقيقة تحرير الدعوى بعنوان الكلي

ولعله اكتفى عنه لشهرته او وضوحه ثم الاظهر ان يحمل الوجود والعدم على ما هو يتناول الوجود والعدم
في نفسه ويتناول للمفردات والقضايا وان كان الامر اعتبار النسبة من حيث التحقق ان يكون
بين القضايا والرابطي حتى يتناول العموم بحسب الصدق في ليس حمل اللفظ على غير المتبادر ٢ باعتبار ذلك
واجعا الى المسئلة المشهورة مع انها افيد واشمل وتقرير الشبهة المنقولة ان كل لا ممكن
بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع وكل منهما ممكن بالامكان العام فنقول لو كان نقيض
الاخص اعم مطلقا لصدق قولنا كل لا ممكن بالامكان العام لا ممكن بالامكان الخاص وقد قلنا
ان كل لا ممكن بالامكان الخاص ممكن بالامكان العام ينتج كل لا ممكن بالامكان العام ممكن
بالامكان العام هف وايضا اللاممكن بالامكان الخاص اخص من الممكن بالامكان
العام لما ذكرنا فلو كان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص يلزم صدق قولنا كل ما ليس
بممكن بالامكان العام فهو ممكن بالامكان الخاص وكل ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن
بالامكان العام ينتج كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ممكن بالامكان العام فهو اجتماع
النقيضين والجواب المشهور عنه ان يعتبر النقيض سلبا لا عدولا وح نقول ان اخذ
الكبرى سالبة الموضوع منعنا صدقها اذ الموجبة الكلية السالبة الموضوع لا يصدق ابدا
وان اخذت معدولة فالاوسط ليس بمتكرر لان محمول الصغرى سلب وللاجوبة
اخرى مذكورة في موضعها مع ما فيها وما عليها قال الشارح فان وجود الشيء اما ان
يكون بغير ذلك الشيء آه عرفا الغني والمحتاج على وجه يوافق مذهب الحكماء القائلين
بان وجود الواجب عينه والمتكلمين القائلين بمغايرتهما اذ غير المنسوب الى الغير يتناول
المنسوب الى الذات وغير المنسوب الى الشيء اصلا بان يكون عين الذات قال الشارح
والثاني يكون رابطة اي الثاني قد يكون رابطة فان وجود الشيء لغيره قد لا يكون رابطة
بل يلاحظ على وجه يصير مستقلا بالمفهومية ويصير جزء للمحمول كما في قولنا السواد موجود
لزيد وقد يصير موضوعا كما ان وجود الشيء في نفسه قد يكون محمولا وقد لا يكون بل
يكون متصورا تصورا فقط وقد يكون موضوعا وتسمية التصديق بالبسيط والمركب
على رأي من ذهب الى ان المحمول اذا كان هو الموجود في نفسه لم يحتج الى الرابطة بخلاف
الوجود لا

مباحث المحمول الثالث

ما اذا كان المحمول مفهوما اخر ظاهر لا سترة به واما على رأي المحققين الذين لم يفرقوا بين الوجود وغيره
في الاحتياج الى الرابطة فالوجه فيه ان ثبوت غير الوجود للشيء موقوف على ثبوت الوجود لذلك الشيء
واما ثبوت الوجود له فلا يتوقف على نفسه فالبساطة والتركيب بالنظر الى الامر الخارجي لا باعتبار
الاجزاء وتسمية التصديق بالبساطة والتركيب باعتبار المصدق به وقيل لا باعتبار نفس التصديق فان
التصديق بغير الوجود يتوقف على التصديق بالوجود واما التصديق بالوجود فلا يتوقف على نفسه
ودعوى التوقف محل تأمل ودفع بما قيل في التصديق بالوجود لما كان الرابطة والمحمول كلاهما الوجود فلم
يكن المتحقق ههنا غير الوجود الا الموضوع وفي صورة التصديق بغير الوجود تحقق شيئان غير الوجود الموضوع
والمحمول وكان الاول بسيطا بالاضافة الى الثاني قال الشارح لان كيفية نسبة المحمول آه اقول لا يقال مثل
قولنا شريك الباري موجود ليس بقضية لا بالفعل ولا بالقوة لان القضية انما يكون بالفعل او بالقوة
اذا كانت النسبة فيها بالفعل كما في القضايا الفعلية او بالقوة كما في الممكنة على ما ذكره العلامة الرازي
واذا لم يكن قضية بالفعل ولا بالقوة فكيف يتكيف بالمادة والجهة مع انهم فسروا المادة والجهة
بالكيفية العارضة لنسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر او في العقل والموضوع والمحمول لا يتحقق الا
في القضايا وايضا صرحوا بان الممكنة العامة اعم من جميع الموجهات وظ انه لا يصدق في شريك
الباري موجود بالامكان العام لانا نقول امتناع الشيء انما يتحقق في الخارج لا يصدق اسم ورسم عليه اذ
لا يخفى ان اجتماع النقيضين المستحيل يصدق عليه اسم ورسم ومن ههنا يظهر ان القول بان
الممكنة ليست قضية بالفعل بناء على ان النسبة فيها ليست متحققة بالفعل منظور فيه وقولهم
الممكنة اعم الموجهات معناه انها اعم الموجهات المعدودة في كتب المنطق ثم بقي ههنا شيء
هو انه لا بد في القضية من الحكم والاذعان المتعلق بالنسبة التي فيها والقضية التي جهتها
الامتناع لم يذعن بالنسبة التي فيها والقول بان المذعن به ههنا هو كون شريك الباري موجودا
بالامتناع فان كون شريك الباري موجودا وان لم يصلح لتعلق الاذعان به لكن كونه موجودا
بالامتناع مما يذعن به وهم محض فان المذعن به ههنا في الحقيقة هو ان وجود شريك الباري

ممنوع بل الحق في الجواب انه يتوهم امتناع النسبة في الحقيقة هو ضرورية الطرف المقابل لتلك النسبة
اعتبرت بالعرض فيها ولا شك في تحقق الطرف المقابل في النسبة الممتنعة وكلام الشيخ الرئيس
الذي سينقل مشعر بذلك فانظره قال الشارح وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية اعلم
ان الظاهر انه الشارح استفاد من عبارة المص ان جعل الوجود محمولا او رابطة اشارة الى الموجبات و
جعل العدم محمولا ورابطة اشارة الى السوالب حتى يكون الموجبات معبرا عنها بعبارة واحدة و
السوالب بعبارة واحدة ومعلوم انه اذا جعل الوجود رابطة يكون القضية موجبة البتة
واذا جعل العدم رابطة يكون القضية سالبة واما على تقدير جعل الوجود محمولا فقط انه لا يلزم
ان يكون القضية موجبة كقولنا شريك البارى ليس بموجود وكذا على تقدير جعل العدم محمولا
لا يلزم ان يكون القضية سالبة اذ كل مفهوم ذهني موضوع فيمكن الحكم بينهما بالسلب والايجاب
ايضا غاية الامر انه يصدق احد الحكمين وليس الكلام هنا في الصدق والكذب في تلك الحال
محمولية العدم فاشكل عليه الامر في كون القضية سالبة ح البتة فكتب ما ترى من الحاشيتين ولم
يتنبه بحال محمولية الوجود ولك ان تحمل كلام المص على هذا بل على ان في صورة جعل الوجود
محمولا او رابطة تحقق الكيفيات الثلث وكذا في صورة جعل العدم محمولا او رابطة واما ان في
صورة جعل الوجود رابطة يكون القضية موجبة وفي صورة جعل العدم رابطة يكون سالبة
فانما تعلم من خارج ووجه التعبير عن محمولية الوجود وجعله رابطة بعبارة واحدة ان كليهما حال
الوجود لا انه على التقديرين يكون النسبة ايجابية وكذا الكلام في التعبير عن محمولية العدم وكونه
رابطة بعبارة واحدة قوله ومن البين انه اذا اعتبرت سالبة يعني ان المنقول يقتضي ان لا يكون
العدم محمولا بل المحمول على ذلك التقدير لا يكون الا الوجود اذ على تقدير كونها سالبة لو كان
المحمول هو العدم لكان معناها سلب العدم والمفروض ان الحكم فيها بانتفاء الشيء هف
فهذا الكلام منه اعتراض على الشارح بان ما نقله لا يدل على ما هو مطلوبه بل على ما ينافيه
وكذا ما ذكره على تقدير التنزل واما المنع الذي ذكره فالظاهر انه اراد على المنقول
وح يتوجه انه يجوز ان يكون مراد القايل بالعدم العدم المطلق على ما هو الشايع
وهو الذي جعل العدم محمولا
وقال زيد معدوم

نقيضه

تقييده بقيد على ما هو المتبادر وح يندفع اكثر ايراداته عليه ولك ان تجعله ايرادا على الشارح بان الظاهر ان مراد
المص بالوجود والعدم مطلق الوجود والعدم ليتناول جميع الموجبات والسوالب فالكلام المنقول انما
يدل على مقصود الشارح لو كان المراد من العدم المذكور فيه مطلق العدم الشامل للخارجي والذهني
والمطلق وح يتوجه المنع في العدم الخارجي واراد بالتقييد بالقيد الصالح تقييد المحمول به لا تقييد
النسبة والقيد الصالح قد يكون زمانا وقد يكون امكانا وقوله او كانت القضية ممكنة عطف
على قوله قيد بقيد صالح وكل منهما متعلق بكل من العدم الذهني والمطلق لا بالعدم المطلق فقط
بان يجعل القضية خارجية على تقدير جعل العدم ذهنيا لما تقرر ان العدم مطلقا من المعقولات الثانية
ثم التقييد بالقيد الصالح يجعل القضية المذكورة صادقة اما ان جعل القضية ممكنة يؤثر في صدقها
وصحتها ففيه نظر وتأمل وغاية توجيهه ان الممكنة لا يقتضي وجود الموضوع الا بالامكان ولما
كان الحكم عليه بالعدم بالامكان ايضا لم يلزم الا امكان الوجود مع امكان العدم والممكنان
لا يتنافيان ويرد عليه ان الممكنة يقتضي امكان وجود الموضوع مقارنا لثبوت المحمول فيقتضي
امكان مقارنة العدم لوجود الموضوع هف والحاصل ان ثبوت العدم لشيء غير ممكن لان ثبوت
العدم للشيء يستلزم ثبوت الوجود له في زمان ثبوت العدم له بناء على المقدمة المشهورة من
ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي وجود الموضوع في زمان ثبوت المحمول له ولا شك ان الوجود لشيء
ينافي ثبوت العدم له في زمان ثبوت الوجود له وكل شيء يستلزم ما ينافيه يكون ممتنعا
بالضرورة فكيف يكون ممكنا وما ذكره من التوجيه يجري فيما اذا جعلت القضية فعلية كما لا يخفى
قوله كيف ويصح تعليل الاول بالثاني اي في الذهن عند الكل وفي الخارج ايضا عند من قال
بان ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له ومتأخر عنه بالذات وضمير انه راجع الى كون العدم
ليس محمولا البتة والمعنى ان كون العدم ليس محمولا البتة يتضمن عدم تمام التقريب مع انه ليس صحيحا
في نفسه بالضرورة قوله دفعا لتوهم من يتوهم ان المعاني المذكورة ههنا غير الكيفيات المذكورة
في المنطق كما بنى المواقف بناء على ما سيجيء من توجيه كلامه الذي حاصله ان اطلاق الالفاظ
الثلثة على مصطلح الكلام ومصطلح المنطق بحسب وضعين بما ان المص رحمه الله اشار بمحمولية الوجود
والعدم الى ما هو مصطلح اهل الكلام وبكونهما رابطة الى ما هو مصطلح المنطقيين ثم نبه على كل

اجماع
ثبوت المثبت له
العدم

من محمولية الوجود والعدم وكونهما رابطة تحقق الوجوب والامتناع والامكان بعبارة واحدة فدلت على انها
واحد وليس اطلاق تلك الالفاظ عليها بوضعين اذ لو كان مصطلح الكلام معنى اخر ومصطلح
المنطق معنى آخر لزم استعمال الالفاظ الثلثة فى اطلاق واحد فى معنيين وهذا اما غير جائز
او غير خال من التكلف والمناقشة فى اطلاق لفظ التصريح على الدلالة المذكورة مندفع
بانه من قبيل المبالغة وادعاء الظهور التام ولا يخفى ان ما ذكرنا مبنى على ان مصطلح المتكلمين
معلوم من الخارج على ان الوجود فى نفسه يكون محمولا فيه وكذا مصطلح المنطقيين معلوم
على ان الوجود رابطة فيه والغرض المسوق له الكلام ههنا انهما واحد وليسا بمعنيين
متغايرين لتلك الالفاظ وح نقول لو لم يكن قوله معتبرة فى محمول معين هو الوجود
داخلا تحت التصريح سلم الكلام عن الخلل اذ التصريح ح متعلق بنفس الاتحاد وقد علمت
وجهه وان كان داخلا تحته على ما هو ظ اللفظ توجه عليه انه لا تصريح ح ولا اشارة
فى عبارة المص الى ان مصطلح الكلام هو الذى اصطلح عليه المنطقيون مختصا بان
المحمول فيه هو الوجود فى نفسه واشار الى ما ذكرنا فى حاشية الحاشية بقوله فيه ان المص
قوله هو اعتبار الكيفيات فى المحمول اعم من ان يكون وجودا او غيره بقوله او جعل رابطة
وعدم الذكر لا يدل على استغنائه هذا الكلام منه مبنى على ما هو المشهور من ان المانع لا مذهب
له وهو ح كان فى صدد المنع فى مقابل التأييد والاظهر مطابق للواقع على ما هو المشهور
من ان الرابطة لا يحذف فى لغة العجم وفى بعض النسخ على تقدير التسليم بعد قوله وعدم الذكر
وهو اشارة الى منع عدم ذكر الرابطة ههنا اذ قولنا زيد هست كان الهاء بمعنى الموجود
والياء رابطة والهاء الاختصار ولفظ هست الذى بمعنى الموجود لكراهتهم تكرار لفظ است

ان الالفاظ الموضوعة للمواد الثلث اعنى الوجوب والامكان والامتناع

٢ اختصار لفظ هست در

قوله لان الشئ قد يتعقل بصورة مطابقة له وقد يتعقل بصورة غير مطابقة له الظ من كلامه
على ما يدل عليه ما ذكره من النظير على ما فى اكثر النسخ ان مقصوده توجيه كلام المص على
تغيير الش وفيه ان هذا انما يلائم لو قال المص يجوز ان يخالفها فى التعقل وتوجيهه انه تلخيص
ما يستفاد من كلام المص وهو ان الجهة هى الكيفية الثابتة فى نفس الامر من حيث انها متعلقة

ان مقصوده اى مقصود الاستاد من قوله لان الشئ قد يتعقل بصورة مطابقة له اه قوله وتوجيهه اى توجيه توجيه الاستاذ لكلام المص على تغيير الشارح

انا الجهة هى تعقل الكيفية الثابتة فى نفس الامر يعنى انه المتعقل من الكيفية الثابتة فى نفس الامر
قوله من دوام صدق او كذب اراد بدوام الصدق الوجوب وبدوام الكذب الامتناع اما
بناء على ان الدوام لا ينفك عن الضرورة بالمعنى الاعم وعلى هذا يكون الوجوب بالغير و
الامتناع بالغير اذا كان دائما داخلا فى المادة او على ان المراد من الدوام هو الوجوب بقرينة
جعل الوجوب ثانيا تفسيرا للدوام وفى قوله بدوم ويجب كذب ايجابه اشارة الى
ما حققناه سابقا من ان امتناع النسبة الايجابية هو بالحقيقة وجوب النسبة السلبية
اعتبر بالعرض ههنا نفى قوله لا يتوجه ايراد على تطبيق عبارة المص على مذهب المتقدمين و
تقريره ان المادة الثابتة على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا
اى حيث يتصور المغايرة كما اذا كانت المادة هى الوجوب او الامتناع وذلك لان العدم
اذا كان محمولا يكون القضية موجبة اذ المعنى ليس سلب العدم عن الموضوع والنسبة
الايجابية فى نفسها مستحقة لواحدة من المواد الثلث ولا يكون تلك الواحدة عين
الواحدة التى تستحقها نسبة الوجود اليه فكذا الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة
اى يكون مغايرا للثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا لانه التى هى مادة الايجاب فى ذلك
لان المتبادر من عبارة المص ان الاجمال الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة الثابتة
على تقدير جعل العدم محمولا من حيث عبر عنهما بعبارة واحدة فاجاب بمنع دلالة العبارة
المص على مغايرة المواد الثلث على التقادير الاربعة وحاصله منع التفريع المستفاد
من تحرير قوله فكذا الثابتة اه ثم لما كان مظنة ان يقال نسبة محمولية العدم الى محمولية الوجود
كنسبة كون العدم رابطة الى كون الوجود رابطة فكما ان المواد فى الاوليين متغايرة
فكذا فى الثانيتين اجاب بالمنع وقال كون الثابت على تقدير محمولية العدم الهذا والعلم
ان الجهة فى السالبة عند القدماء ايضا كيفية عقلية عارضة لنفس النسبة السلبية بخلاف
المادة فح لو حمل عبارة المص على مذهب القدماء لكان المعنى واذا حمل العدم او جعل

ثبت كيفيات ثلث الخ

ثبت كيفيات الثلث في نفس الامر وهي بعينها الكيفيات الثابتة على تقدير الايجاب يسمى مادة
وكيفيات ثلث اخر في العقل مغايرة لتلك الكيفيات الثابتة على تقدير الايجاب يسمى جهة و
لا يخفى ان حمل العبارة على هذا المعنى بعيد جدا قوله ظاهر في الدلالة على الحصر ولكنه
على الحصر بناء على ان الشارح ارجع الضمير الى الكيفيات مطلقا فح لو لم يخص الكيفيات
فيها لم يصح لانه من قبيل حمل بعض الاجزاء الغير المحمول على الكل وحصر الكل على بعض
الاجزاء واجاب بان الضمير يرجع الى الكيفيات الثلث ثم لما كان حصر الكيفيات الثلث مطلقا
على خصوص الوجوب والامتناع والامكان وحملها عليها لم يستقم قيدها بالمذكورة
ثم لما استشعر ان لاحد ان يقول ح يلزم حصر الشيء في نفسه وحمله عليها تمسك
باختلاف العنوان بان تلك الثلثة معبر عنها في جانب المقصور والموضوع بعنوان الثابتة
في كل قضية وفي جانب المحمول والمقصور عليه بخصوصياتها قوله وكانت القضية
كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع هذا معطوف على قوله كانت مادته الضرورة و
يكون دليلا آخر لبطلان اللازم وهذا الكلام من المعترض يحتمل وجهين احدهما
ان هذه القضية كاذبة وكذبها لا يكون الا لعدم مطابقة الجهة للمادة وعلى هذا
يرد عليه ما اورده الشارح بقوله وايضا هذه القضية كاذبة على اي حال اي سواء
فسر الجهة بالكيفيات المطابقة للواقع او بالكيفيات المعقولة مطلقا واذا كان كذلك
لا يكون كذبها لعدم مطابقة الجهة للواقع بل لعدم مطابقة الكيفية التي اعتبرها العقل
سواء سميت جهة اولا للكيفية التي في الواقع وثانيهما انهم حكموا بان كذبها
لعدم مطابقة الجهة للواقع فعلم انهم لم يريدوا بالجهة الكيفية الواقعية ويكون جهة
هذه القضية عندهم هو الامكان الخاص وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده الشارح وحاصل
ما اجاب عنه السيد المحقق ان المص ليس بصدد ضبط الجهات بل لما اطلق على الكيفيات
الواقعية انها مواد باعتبار انها واقعية اراد ان يشير الى انها باعتبار انها في العقل

يسمى

جهة

يسمى جهات ولا ينافي ذلك ان يكون الكيفيات الثلث بل سائر الكيفيات يسمى جهات باعتبار انها
في العقل وان لم يكن متحققة في نفس الامر وعلى هذا يندفع ما اورده الشارح عليه من لزوم
المخالفتين واما ما نقل عن الشارح في توجيه كلام المص لدفع لزوم المخالفة الاولى بان اراد اذا
حمل الوجود او جعل رابطة ثبت كيفيات ثلث في نفس الامر وفي العقل يسمى ما في نفس الامر
مواد وما في العقل جهات فانما يكون موجها لو قال المص وجهات في التعقل بالواو ويرد عليه
قوله يستلزم بطلان امرين مسلمين عند الكل انما يلزم الابطال لو اطلاق اللفظ
في الموضعين نظرا الى الاصطلاح الجديد وهذا لازم لكل اصطلاح جديد وليس فيه
بطلان مسئلة او كلام مسلم عند الكل هذا وربما ناقش عليه ايضا بان القائل القوم الخ
المذكور جعل التالي لزوم كون الجهة مطابقة للواقع دايما واستدل على بطلانه بوجهين
واستدل على بطلانه بوجهين والتوجيه الذي ذكره ره انما يقتضي ان يكون التالي
متعددا الا ان يتوجه ان ما ذكره ره مآل كلام هذا القائل ومرجعه وقوله بل يلزم على هذا
التوجيه ان لا يكون هذه القضية موجهة اشارة الى انما ذكره الشارح ان جهة هذه
القضية على ما اصطلح عليه زعنده يكون الضرورة ليس على ما ينبغي لان عند المص
على هذا يكون الجهة هو الكيفية الواقعية زعينا انها في العقل لا مطلقا فينبغي ان
يقول يلزم ان لا يكون هذه القضية موجهة على رايه قوله اقول لعل غرضه ان المتكلمين
لا يطلقون عليها الواجب لغة انها حاصله ان غرض صاحب المواقف ان هذه الالفاظ الثلثة
صارت حقيقة عرفية في اصطلاحهم فيما يكون المحمول فيه هو الوجود في نفسه ومعنى قوله
والا لكانت لوازم المهية واجبة لذواتها انه لو لم يكن الواجب في عرفهم ما يختص الوجود في
نفسه لكانت لوازم المهية واجبة لذواتها اي يصح اطلاق الواجب عليها في عرفهم حقيقة
بلا قرينة والتالي بط وقيل لانها بناء على ان لوازم المهية واجبة لذوات المهيات ويكون
المراد بقول صاحب المواقف واجبة لذواتها واجبة لذوات المهيات وهذا اي قوله لذواتها

اشارة الى ان كلامه فى الوجوب الذى هو صفة الوجود دون الذى هو صفة للذات والا لينبغى
ان يقول والا لكانت الماهية الملزومة واجبة ولكن لا يخفى ان الاولى ترك قيد الذات فى الموضعين
وقوله من غير ان يصير مجازا فى غيره معناه من غير ان يصير مجازا فى افراد غير هذا البعض من حيث
انها افراد لمسمى هذا اللفظ لا من حيث الخصوص لانه مجاز البتة اذا اريد بغير هذا البعض من
الافراد هذا المفهوم وتفصيل عنه فى توجيه التأمل وجهان احدهما انه يمكن ان يشتهر اصطلاح
جديد بهذه المثابة اى صار الوجود فى الاصطلاح الجديد حقيقة عرفية فى الخارجى و
هذا مع انه كلام على السند الاخص يرد عليه انه وقع على صورة المنع فيلزم مقابلة المنع
بالمنع وثانيهما انهم قد يطلقون الوجود على المعنى الاعم مجازا فى تلك المواد يعنى انهم يطلقون الوجود
على المعنى الاعم بخلاف تلك المواد يعنى انهم يطلقون الوجود على المعنى الاعم بلا قرينة
بخلاف تلك المواد فانها لا يطلق على المعنى العامة الاعم قرينة وهذا يدل على انها صارت
مجازات فى تلك المعانى قال الشارح عرفوا الوجوب الخ هذا الوجه يثبت لزوم الدور اولى ما
ذكره قدس سره فى حاشية التجريد حيث قال عرفوا الواجب بما يمتنع عدمه او بما لا يمكن عدمه
والممتنع بما يجب عدمه او بما لا يمكن وجوده والممكن بما لا يجب وجوده ولا عدمه او بما لا يمتنع
وجوده ولا عدمه فهذا اخذ واكلا من الثلثة فى تعريف الاخر وانه دور وفيه نظر لان المراد من
الامكان المذكور فى تعريف الواجب والممتنع هو الامكان العام والامكان الذى عرف به الوجوب
او الامتناع انما هو الامكان الخاص فلا دور قوله فان كثيرا ما يرد ههنا منها ان الموجود
غير الوجود بالذات ومنها ان كثيرا من المفهومات يحمل على انفسها ايجابا كالكلى والمفهوم
وما عداها يحمل على انفسها سلبا هذا ولو قال الشارح هذا تقسيم للذات بالقياس الى الوجود
المغاير تم الكلام ثم لا يخفى ان النقض الذى اورده الشارح فى السؤال لا يلايم ما
قرره فى القسمة اذ اللازم منها كون الواجب ما يقتضى ذاته نسبة الوجود اليه لا ما يقتضى
ذاته وجوده ثم على ما ذكره هذا الشارح كان النقض عام الورود اذ يلزم منه كون ثبوت الشيء لنفسه
الوجود هو

ومنشاؤه تغيير تقرير الشارح القديم للتقسيم حيث قال بما يقتضى ذاته وجوده

ليس واجبا

ليس واجبا ضروريا والجواب مشترك فتأمل والامر فيه هين اذ ثبوت الشيء لنفسه غير معلل بعلة اصلا
وقول الشارح تعريف ذلك يشعر بعدم صحة اطلاق الممكن بهذا المعنى على الواجب وليس كذلك الشارح
بصدد تعريفه ان ذاته غير مقتضية لوجوده وعدمه نعم ليس للامكان المقابل للوجوب والامتناع
اى الامكان الخاص معنى فى عرفهم يطلق على الواجب ولعل مراده هذا ولعل التقسيم الثنائى من
الحكماء ليبتنى عليه الايراد الذى ذكره لان التقسيم الثلاثى كان للمتكلمين فان قيل لا وجه
للايراد لان خروج ذات الواجب على مذهب الحكماء عن تقسيم المتكلمين غير محذور قلنا حاصل
الجواب راجع اليه قوله اذا كان الواجب خارجا عن القسمة كما صرح به حيث التزم ان القسمة بحسب
الاحتمال العقلى يكون التقسيم بالحقيقة للممكن اى المقسم وان كان اعم من الممكن بحسب المفهوم
كان مساويا له بحسب الحقيقة والواقع او المراد كان المقصود من التقسيم تحصيل الممكن لا الواجب
وانما قسم بحسب اعتبار الكون فى الاعيان الى قسمين دون الكون فى النفس لان الكون فى النفس لا يصلح
ان يكون قائما بنفسه حتى يكون الشيء واجبا بالذات باعتبار الوجود الذهنى وهو ظ
وبعد تخلية الحس فى الحكم باقتران الكون بشىء ما باعتبار انه يعلم بالحس وجود هذا الشيء او
باعتبار ان بعد تخلية الحس يعلم تركيبا وحدوثا فيعلم امكانه فيعلم ان الكون عرض زايد عليه
لا عينه والا لكان واجبا لذاته واراد بقوله فنسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى الهواء
تشبيه النسبة الاولى بالنسبة الثانية من دون ملاحظة خصوصية الطرفين والمراد
ببعض المحققين على ما نقل عنه مولانا زين الدين صدقة واراد الشيخ بمجرد الوجود بشرط
سلب العدم معروضه لا مفهومه ومقصوده منه تعيين الوجود الواجبى من بين الوجودات
بانه الوجود الذى لا يحتمل تبدله بالعدم ولا يقارنه شىء من الاوصاف اى الحقيقية وفى
بعض النسخ ان الوجود المطلق المشترك فيه وفى بعضها انه بالضمير والضمير للشان وقوله
هذه صفته اشارة الى انه مجرد الوجود فان كونه مجرد الوجود الخاص صفته ويحتمل رجوعه
الى الاول الذى هو عبارة عن الواجب ويحتمل جعل الصفة عبارة عن اشتراط سلب ساير
الاوصاف عنه والاول اظهر فى جانب الارجاع والاشارة واراد المقدح فى عبارة شرح

الاشارات بالدخول في مفهوم الذات ما يتناول النفسية ولهذا قال والمقصود ان الوجود داخل
في مفهوم ذات الواجب ويمكن ان يوجه انه فرق بين الدخول في مفهوم الذات الواجبي و
الدخول في نفس الذات والمفهوم من الواجب ليس هو الوجود الصرف بل الوجود مع الاوصاف
الذي عينا ان بها عن سائر الوجودات فيصير الوجود جزءا للمفهوم منه وان كان عينا لذاته ولما
كان هذا المعنى اعم من المراد بينه بقوله بان يكون جزءا للماهية او تمام الماهية وبعد هذا البيان
وان كان نظرا الى ان ترتب التالي على المقدم كان لغوا لكن الاضراب بقوله بل هو عارض له ربما
يصلح واستفادة كون الواجب معرى عن جميع القيود والاعتبارات من كلام الشيخ حيث
قال بشرط سلب سائر الاوصاف وسلب الزوايد وقوله هذا لا يحمل على ما هناك زيادة ظاهر
ومعنى لفظ الموجود بهذا المعنى انه اسم المفعول لمن وقع عليه وعلى هذا التحقيق تحقق
الوقوع لان المراد بالوقوع تعلقه على القيام وههنا كذلك وقد بنا فرع على هذا التحقيق
ان التعلق نسبة والنسبة فرع وجود الطرفين فكيف يكون الموجودية به والجواب لا يخفى
على الفطن وفائدة هذا السؤال بعد ما سيوجه حيث قال وتحقيق مذهب الحكماء ان معنى الموجود
عندهم آه انه لما قال سابقا ان الموجود يطلق عندهم على ما يتناول المعنيين صار ان ثانيا
عن كشف هذا المعنى السائل تحصيل مفهومه واشار اليه اخرا حيث قال والغرض تحصيل
معنى مشترك فيه وحاصل الجواب اختيار الشق الثالث ويحتمل الاول والثاني تكلف لا يخفى
واشار اليه بقوله والفرق بين الوجود القائم بذاته آه لا التحقيق المقال ودفع الاشكال
بيانه انه ربما استشكل ويقال ان مفهوم الموجود المطلق اذا قيس اليه تعالى لا يخلو من ان
يكون عينا له او جزءا له او خارجا عنه عارضا له فلا مجال للاول اذ قد ثبت ان هذا
المعنى العام المشترك فيه زايد على الجميع وايضا انه معقول ثان فكيف يتصور ان يكون
عين ذاته تعالى ولا سبيل الى الشق الاخرين ولزوم التركيب المستلزم للامكان
فتعين الثالث وهو مذهب الاشاعرة وايضا سيبطل هذا فلزم نفي وجوده تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وايضا الدليل الدال على عينية الوجود لو تم لدل على عينية الموجود له تعالى
لا الوجود اذ كونه تعالى وجودا لا يستلزم استغنائه عن الغير في موجوديته ووقع

الاشكال

٨۶

الاشكال ان الوجود ان كان قائما بالغير كان وجود للغير والغير موجود به كما في الممكنات
وان كان قائما بذاته يكون وجود النفسه ونفسه موجودة به فالموجود المشتق من الوجود
الذي هو عينه كذلك ولا تفاوت بين الموجود والوجود القائم بالنفس الا بالاعتبار
نقول ان اريد بالموجود المقيس الى الواجب المأخوذ من الوجود المطلق نختار انه عارض له تعالى لكن
الموجود المأخوذ من الوجود الذي هو عينه عينه ويكون موجوديته وترتب الاثار عليه باعتبار هذا
الوجود الذي عينه وح يظهر الفرق بينه وبين ما ذهب اليه الاشاعرة اذ عندهم موجوديته تعالى بالوجود الزايد
ولم يكن ما سيبطل ان يكون موجوديته تعالى بوجود زايد على ذاته لا ان يكون الوجود المطلق زايدا على ذاته
وان لم يكن موجوديته تعالى به والدليل الدال على عينية الوجود له تعالى انما يدل على عينية ما يكون موجوديته
تعالى به لا على عينية الوجود المطلق الذي ليس له دخل في موجوديته تعالى بقي ههنا شيء وهو انه قد حقق سابقا
انه ليس فاته فردا من الوجود المطلق حقيقة بل المراد من كونه فردا للوجود انه ما يصدق عليه فرد الوجود
فان صدق وحمل الوجود على الممكنات الحصص العارضة لها وفي الواجب ذاته وما ذكر من اقاويل الحكماء
يدل بظاهره على انه فرد للوجود المطلق والقائلون تسامحوا في هذا الاطلاق كيف والمفهوم من الوجود
عرفا لا يصلح حمله مواطاة على موجود اصلا ويمكن ان يوجه بان المراد من الوجود مبدء الاثار لا المعنى
المصدري النسبي الغير المحمول على الموجود وح لا مجال للتوهم كونه تعالى ليس فردا منه لا يخفى ان الوجود
بمعنى ما قام به الوجود حقيقة وان كان معنى مشتركا للواجب والممكن لم يذهب الى انه المعنى المشترك فيه
ووجه اشتراك الوجود بان بين هذا معنى مشتركا بينهما وان لم يكن معنى حقيقيا للفظ الموجود ولان
الدليل على اشتراك الموجود يدل على اشتراك الكل في معنى يكون موجودية الكل به وليس موجوديته تعالى
بالوجود المطلق ثم القول بتحقق الحصة من الوجود المطلق في الواجب تعالى مع انه قد حقق انه ليس له دخل في
موجوديته تعالى ولا حاجة اليه في ترتب الاثار لتقربه موجوديته الى افهام المرام بان ذاته مبداء
انتزاع ذلك المفهوم وتحاشى من عدم مراعاته ما يحكم به الخواص والعوام من صحة اطلاق الموجود عليه تعالى
بتقدير الامكان وايضا التوجيه قولهم الواجب ما يقتضي ذاته وجوده هذا ثم ان المراد بالابحاث الثلثة
ايضا در

اذ ما سيبطل مع

٢ ليس فردا منه در

سابقا منه

في تعريف الجسم المراد منه الصورة الجسمية الجسم التعليمي لما تقرر عندهم انه عارض للصورة الجسمية لا المعنى المشهور
اى الخطوط الثلثة المتقاطعة على زوايا قوايم لان هذا المعنى لا يعرض للصورة لذاتها بل عروضها لذاتها
انما هى بالنسبة الى الجسم التعليمي ولما كان هذا التعريف للصورة الجسمية حقيقة كان ينبغى ان يكون اعتبار
جمعه ومنعه بالقياس اليها لا بالقياس الى ما جعل تعريفا له على سبيل المسامحة اى الجسم الطبيعي ومن
ههنا وهو ان هذا التعريف وان كان تعريفا للصورة الجسمية حقيقة الا انهم تسامحوا وجعلوه تعريفا
للجسم الطبيعي يندفع ما توهم من ان هذا التعريف لو كان للصورة فالاحكام المثبتة المذكورة بعده
كان احكاما للصورة مثل تركبه من الهيولى والصورة صدق لما عرفت ان المعرف هو الجسم الطبيعي والمعرف
معرف للصورة حقيقة جعل معرفا له مسامحة وتوجيها ههنا الى عينية الوجود للواجب قوله هذا
القائل جعل الوجوب آه حمل قوله اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين على معنى ان الوجوب كيفية
نسبة المفهوم المردد بين الوجود والموجود كما هو الظاهر وجعل قوله حتى يكون اشارة الى المحذور
اللازم من كون مفهوم الوجود والموجود معا محمولا فى القضية المخصوصة وهى قولنا هذا موجود
بالضرورة فاعترض تارة بمنع الملازمة واخرى بمنع بطلان التالى والظاهر من عبارة الشارح ان قوله
حتى يكون اشارة الى لزوم مطلوب الخصم فاندفع منع بطلان التالى الا ان يق ليس مراده ان الش
جعله محذورا بل مراده انه ليس مطلوب الخصم ذلك اى كون الوجوب كيفية نسبة الوجود والموجود
معا اى على سبيل الترديد بان يكون المحمول القدر المشترك بينهما كما فهمت من كلامه و
اشرت اليه بقولى حتى يكون آه على انه لو سلم انه اراد ذلك فما ذكرت من الدليل على ابطاله من ان
المحمول فى القضية الواحدة لا يكون مفهوم الوجود والموجود معا لا يجرى فيه اذ المحمول على هذا
التقدير هو القدر المشترك بين الوجود والموجود وهو مفهوم واحد نعم لو جعل المحمول تارة هذا
وتارة ذاك حتى يكون حملية شبيهة بالمنفصلة كان متعدد المحمول وانما قال وان التزم جوازه
اى جواز كون الوجوب كيفية نسبة المفهوم المردد فى بعض الاوقات لا دايما لان التزام كون الوجوب
دايما كيفية نسبة المفهوم المردد يقتضى ان لا يلزم كونه تعالى واجبا لكونه موجودا بل
انما وجب له ذلك المفهوم المردد فقط ويمكن ان يق مراد الش باحدهما لا على التعيين
ليس المفهوم المردد بل ما جعله الاستاد مراد القائل وحمل العبارة على هذا الى بعيدا

غاية

بلغ

الزام

غاية البعد وحاصل كلامه انهم جعلوا الوجوب كيفية نسبة قضية مخصوصة من حيث المحمول كما يظهر مما
نقله والمحمول فى القضية الواحدة لا يمكن تعدده بان يكون تارة الوجود وتارة الموجود والا لتعددت
القضية حتى يلزم ما هو مطلوبك وهو كون الوجوب تارة كيفية نسبة الوجود الى الموضوع وتارة
كيفية نسبة الموجود اليه ولو قيل عليه يجوز ان يكون كيفية لنسبة المفهوم المردد قلنا
فح يلزم ان يكون مراده من الوجود الوجود والموجود معا وهو تكلف تام بعيد عن الاذهان و
توجيه كلامهم بهذا الوجه تعسف قال الش وايضا يلزم على هذا التقدير آه فيه
بحث اما اولا فلانه يجوز ان يكون الوجودات الخاصة للممكنات حصصا للوجود المطلق فلا يعتبر
فى اقتضائها الصدق المطلق عليها اذ الذاتى لا يعلل ثبوتها للذات بالذات واما ثانيا فلانه
لو سلم ان الوجودات الخاصة افراد حقيقية للوجود المطلق وان الوجود عرضى لها لكن يجوز
ان لا يقتضى الوجود الخاص صدق المطلق عليه بل المقتضى شىء آخر ولو سلم ان المقتضى
هو الوجودات الخاصة فيجوز ان لا يكون تلك الوجودات مستقلة فى الاقتضاء قوله اذ المعدوم
المطلق لا ينسب اليه شىء اذ لا بد من تصور المحكوم به والتصور هو الوجود الذهنى والمراد
ان المعدوم المطلق لا يثبت له امر فى الواقع لما سيجىء فى كلام الشيخ وههنا مقدمة اخرى
مطوية فى الكلام وهى ان الممتنع المطلق معدوم مطلق وهذا مما هو مصرح به فى كتب القوم
فان قلت المذكور فى كتبهم هو ان الممتنع المطلق بمعنى ما يقتضى كونه معدوما مطلقا معدوم
مطلق لا ما يقتضى ذاته كونه عدما مطلقا كما فيما نحن فيه قلت كون الممتنع المطلق معدوما
مطلقا مما اطبقوا عليه بحيث لا يمكن لاحد ان يقول بعض الممتنع المطلق ليس بمعدوم
مطلق فلم يمكن توجيه كلامه اصطلاحهم فى الممتنع بهذا الوجه وعلم انهم لم يريدوا بالممتنع
ما يتناول هذا المعنى وهو المط ثم كون النسخة التى اولى لموافقة قرينة وهو الوجود
الخاص للممكن وكونها اظهر لان كون العدم الخاص للممكن ممتنعا مطلقا فساده اظهر من كون
العدم الخاص للممتنع ممتنعا مطلقا قوله لا يخفى عليك بعد ما سبق آه اعلم ان الظاهر من قوله فالشرح

[illegible]

وجود خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق اذ موجودية به وحمل الشارح عليه وجعله رداً راجعا
الى ما حققه سابقا من ان موجودية الشئ انما هو بالوجود الذي هو عينه فانه يحتمل عبارته على خلاف الظاهر
ولا يرد على الشارح انه اذا لم يكن اتصافه بالوجود الخاص اشتقاقا فكيف يصدق انه يلزم ان يكون
الواجب تعم موجودا بوجودين ولا انه اذا لم يصدق الوجود على الواجب بحمل الاشتقاق لم يصح ان قالوا
ان الواجب موجود بذاته لان مراده انه ليس اتصافه بالوجود الخاص اشتقاقا مثل الاتصاف
بالمطلق فان الاتصاف بالخاص من قبيل قيام الشئ بنفسه مجازا بخلاف الاتصاف بالعام اشتقاقا
فانه من قبيل قيام الشئ بغيره حقيقة قوله ومن ضم الجزء الاخر لا يخرج من القسمين الى اى بعروض
الوجود الذي يقتضيه الذات والغير لكن لا بعروض ذلك الوجود الذي هو عين الجزء والا لم يكن
وجودا لنفسه بل لغيره كما مر بل بعروض وجود اخر وموجودية المجموع ليس الا موجودية الجزئين
فيلزم التركيب والحاصل ان الموجودية ليست بعلاقة جزئية الوجود بل انما بعلاقة العينية والقيام
بالنفس او بالعروض ويمكن ان يق ايضا ان هذا المجموع داخل في احد القسمين الاخيرين لان مجموع
الوجودين اللذين احدهما عين احد الجزئين والاخر عارض للجزء الاخر بالنسبة الى المجموع مغاير
ليس عينه ولا جزئه وموجودية انما هي به نعم لو اعتبر فيهما عروض الوجود لم يكن داخلا و
الشارح لم يعتبره قوله اذ لو كان مراده التقسيم لما في الممكن فان قلت يجوز ان يكون تقسيم الكل
الى الاجزاء قلنا الشائع المتعارف في التقسيم تقسيم الكلي الى الجزئي كما صرح به وايضا الجمع المعرف
باللام في المشهور منها الاستغراق والعموم بمعنى كل فرد فرد لا كل الافراد لانا نقول مراده ان
هذا التوجيه بعيد لا انه لا يجوز التقسيم لان الظاهر الشائع في التقسيم ان يكون الاقسام اخص مطلقا
من المقسم في نفس الامر قال الشارح فان الوجوب عبارة الى لا يبعد ان يق مراد المص ان الوجوب
شريك للامتناع في اطلاق اسم الضرورة والاختلاف بالايجاب والسلب بمعنى ان الوجوب اذا
كان ضرورة الايجاب كان الامتناع ضرورة السلب وبالعكس وعلى ما ذكره الشارح يكون كلام المص
منطبقا على راى القدماء كما صرح به الشارح في الحاشية مع انه وجه كلام المص في اول
بحث المواد على مذهب المتأخرين وايضا الشرح مقام البيان لا ينبغي ان يخالف اللف

وايضا

قوله

وايضا الايلايم ما بعده وكل منهما يقتضي على الاخر وعلى ما ذكرناه يلايم اجزاء الكلام قال الشارح اقول
لم يرد به تصادق الوجوب المطلق فيه بحث لانه ان اراد بالمقيدين المقيدين بالوجود والعدم
وبالمطلقين ما لم يقيد بهما فكلام المص والسيد لا يحتمل ارادة تصادق المطلقين بهذا
المعنى وما ذكره السيد قدس سره من الدليل على عدم التصادق يدل على عدم تصادق
المقيدين وان اراد تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم المقيدين بذات واحدة فغاية
ما فيه ان الموضوع في القضيتين واحد ولا يلزم من مجرد اتحاد الموضوع اتحاد النسبة
حتى يلزم جواز تصادق الكيفيتين وان اريد ان الوجوب والامتناع بعد التقييد بالوجود
والعدم او بذات واحدة خرجا عن كونهما كيفيتين لنسبتين متغايرتين وصارا
متصادقين فهذا غني عن البيان وما ذكره في حاشية الشرح فمع انه يرد عليه انه لم يوافق
ما ذكره في الشرح لان ما ذكره في الشرح مبني على اختلاف القضيتين في الامتناع والوجوب
تحصيلا وعدولا مع الاتفاق ايجابا وما ذكره في الحاشية مبني على اختلافهما ايجابا
وسلبا مندفع بان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة والا لم يكن
الامتناع كيفية تلك النسبة بل للنسبة المقابلة لتلك النسبة بل ضم مقابل تلك
النسبة يصير منشاء لكيفية عارضة لتلك النسبة عبارة عن الامتناع ولا شك
ان النسبتين متباينتان فكذا كيفيتاهما وما ذكره من القياس الفقهي فغير مقبول في كيفيتاهما
المقامات البرهانية سيما في مقابل البرهان وان اراد بكون الاكرام وصفا للاعداء والاهانة
وصفا للاولياء تعلقهما بالاعداء والاولياء وحمل الاكرام والاهانة على المصدر
المبني للمفعول اباه ما ذكره الاستاد في الحاشية في توجيه كلام الشارح هذا والحق ان ما ذكره
الشارح في الحاشية يدفع ما اورده السيد من الدليل لان كلامه قدس سره ظ في التغاير بالذات
بين الوجوب والامتناع والحق اتحادهما بالذات على ما حققناه سابقا نعم يندفع ما ذكره
في الحاشية بان امتناع الوجود وان كان متحدا بالذات مع وجوب العدم مثلا لكن ضرورة مقابل

النسبة

انما كان ناقصا عامر من حيث انه معتبر بالعرض في هذه النسبة وبعد هذا الاعتبار صار مباينا له باعتبار
في ذاته كما في حركة السفينة وجالسها فان حركة جالس السفينة وان كان متحدا بالذات مع
حركة السفينة لكن من حيث يعتبر بالعرض في جالسها صارت مباينة لنفسها من حيث يعتبر بالذات
والحركة بالعرض والحركة بالذات اسم لها من حيث اعتبارها بالذات ولذا لم يصح ان يقال الحركة
بالذات حركة بالعرض لها من حيث اعتبارها بالعرض وان صح ان يقال حركة السفينة هي حركة
جالسها فتأمل قوله ولا يخفى ان تصادق المقيدين ايضا لا يخفى عليك انه ليس معنى كلام الشارح
على هذا التوجيه ان المطلقين لا يتصادقان على نحو التصادق المعتبر في القضايا الطبيعية
والمقيدين يتصادقان على نحو تصادقهما حتى يرد عليه ما اورده بل معناه على هذا ان المطلقين
من حيث الاطلاق لا يتصادقان حتى يصير القضية طبيعية انما يتصادق المقيدان فيكون القضية
متعارفة والحاصل انه اراد بالمطلقين ما هو موضوع القضية الطبيعية ويمكن توجيه كلام الشارح
بوجه آخر بان يقال مراده بتصادق المطلقين تصادق كل من افرادهما كل منهما على كل من افراد الآخر
على نحو القضايا المتعارفة وح يظهر عدم تصادق المطلقين ضرورة انه لا يصدق كل وجوب وجود مثلا
على كل امتناع عدم فتأمل او يقال اراد بالمطلق ان يؤخذ بشرط عدم الاضافة قوله يكون كل وجوب
وجود امتناع العدم وهما المراد بالمطلقين كما يفهم من عبارة الشارح او يقال اذا كان كل وجوب وجود
امتناع العدم وبالعكس وكذا كل وجوب عدم امتناع الوجود وبالعكس فيلزم كون كل وجوب امتناعا
وبالعكس قوله ثم لا يخفى ان التصادق في مثل هذا اه ينبغي حمل هذا الكلام على التصويب لا
الايراد على الشرح والا يرد عليه ان الشارح لم يدع التوقف المذكور مطلقا بل فيما نحن فيه وهو كذلك
كما لا يخفى فتأمل والامر في ذلك هين لان الاولى حمل كلام السيد على المنع وتوجيهه بهذا وذلك
بان يقال مراد السيد انه لا يحمل كلام المص على ظاهره لانه يتوجه المنع ح والشارح حمل عليه وتصدى
لدفع هذا المنع ويؤيده ان الشارح لم يتعرض في الشرح لمنع شيء من مقدمات السيد رحمه الله بل ظاهر
كلامه انه اورد قياسا فيه ما لا يتم المقدمة التي توجه المنع عليها قال الشارح لما بيناه انتفاء

اسم لها من حيث اعتبارها بالعرض صح

قوله صح

بانه

هذه الحوالة لم يكن في كلام السيد رحمه الله وتوجيهها لا يخلو عن تعسف ولا يخفى ان ما ذكره السيد من الدليل
لا يجري هاهنا وكذا ما ذكره الشارح هناك في الشرح والحاشية فتأمل قال المص وقد يؤخذ الجهات
بالنسبة الى الاستقبال هذا يحتمل امرين احدهما ان يكون الاستقبال ظرفا للوجود والعدم وظرف
الامكان هو الحال وثانيهما ان يكون الاستقبال ظرفا للامكان والظاهر ان مرادهم هو الاول وح لم يرد ما
اورده على الدليلين بقوله ودكرنا في تلك لان الحال ليس ظرفا للوجود في المستقبل والا لاجتمع الحال مع
الاستقبال فليس ظرفا لوجوب الوجود او العدم في المستقبل لان وقوع الوجوب لا ينفك عن وجوبه
فلو كان الحال ظرفا لوجوب وجوده في المستقبل مثلا كان ظرفا لوجوده فيه هف نعم يكون الحال ظرفا
لوجوده في المستقبل بمعنى انه اذا جاء المستقبل كان موجودا فيه وهذا بالحقيقة يرجع الى كون الحال ظرفا
لاستعداد وجوده في المستقبل لا لنفس وجوده واذا لم يكن الحال ظرفا لاحد من الوجوبين كان ظرفا
لسلبهما وهو الامكان الاستقبالي الذي ادعوا انه الامكان الصرف الذي لا ضرورة فيه اصلا وبما قررنا ظهر
دفع الورود عن الدليلين لانه اذا لم يكن في الحال موجودا في المستقبل صدق انه في الحال معدوم فيه لا انه غير محكوم
بالتصادق نقيضه وهو انه ليس في الحال موجودا في المستقبل وهذا اعم مما ذكره ثم لا يخفى انه اذا اخذنا بالنسبة
الى الماضي يحصل الامكان الصرف بمقتضى هذا التحقيق لانه ليس في الحال موجودا في الماضي ولا معدوما فيه الا على
ما ذكرنا فينتقض الدليلان ويمكن ان يقال هاهنا انه لا يختلف الدعوى حتى يتوجه النقض بل الامكان الصرف
يتحقق بالنسبة الى الماضي كما يتحقق بالنسبة الى المستقبل الا انهم لما راوا ان الوجود في الماضي مثلا وانه
في الحال لكن قد تحققوا اتصافه بالوجود في الماضي وفيه هذا الاتصاف بهذا الوجود وان لم يكن في الحال لكن
اعتبر الامكان والوجوب بالنسبة اليهما واجبا لكنه قد قارنا الوجوب في الجملة بخلاف ما اذا اخذنا بالنسبة
الى الاستقبال خصوا الاستقبال باخذ الامكان الصرف بالقياس اليه ثم قول الشارح بل نقول الحوادث
مستندة آه دليل اورده السيد المحقق على اثبات تعين احد الطرفين في المستقبل ولا يخفى ان فيه شبهة
مصادرة لان من لا يقول بتعين وجود الممكن او عدمه في المستقبل لم يسلم تعين وجود الانتهاء او
عدمه في المستقبل لا يكون ممكن الوجود اشارة الى ان المراد من الثبوت هاهنا ان يكون من شانه الوجود الخارجي

يكن واجبا م

قوله م

وبالعدم ما لا يكون من شأنه الوجود الخارجي الموجود والمعدوم بالفعل وهذا مما يغفل عنه كثيرون **قال**
الشارح ونقل الكلام اليه وبتقسيم قد ذكر المحقق الشريف ههنا ايرادين احدهما انه يجوز ان يكون الوجوب
العارض لذات الواجب شيئا موجودا في العين والوجوب العارض لهذا الوجوب عدميا والجواب عنه ان
هذا الكلام كما اشار اليه الشارح في الدليل الاول مبني على ان الوجوب مثلا معنى واحد وهذا المعنى الواحد
ان كان وجوديا من شأنه الوجود العيني لا يستغني به الا بوجوده فيه وجودا عينيا فيلزم التسلسل
في الموجودات العينية وثانيهما انه يجوز ان يكون وجوب الوجوب عين الوجوب فانه كما جاز
ان يكون الوجود موجودا بنفسه لا بوجود آخر جاز ان يكون الوجوب واجبا بنفسه لا بوجوب آخر
والجواب عنه بوجهين احدهما ما يستفاد من كلامه قدس سره ان الكلام في الوجوب الذي هو كيفية النسبة
فلا يتصور كونها عين الموضوع وثانيهما ان الوجود والضوء وامثالهما اذا كان قائما بنفسه
كان نعتا لنفسه واذا كان قائما بغيره كان نعتا لغيره لا لنفسه فان الوجود الخارجي القائم بالممكنات
كان وجودا لها وتلك الممكنات موجودة بها وليست تلك الوجودات موجودات خارجية بانفسها
ولهذا قيل مطلقا الواجبية عينية الوجود مع القيام بالنفس وقد مر تحقيقه في كلام الاستاذ
قوله فان الامتناع على تقدير وجوده الخ هذه الشرطية لا يصدق لزومية كلية وانما هي من قبيل
ان كان زيد حيوانا كان ناطقا والحمل على الجزئية لا يفيد ولا يصدق اتفاقية صح والحمل على الاتفاقية
العامة يأباه قوله حيث تحقق علاقة اللزوم تأمل هذا واعلم انه لو قيل ان الامتناع اعم من امتناع
الوجود وامتناع العدم كما ظهر من تقريره العليل في الشرح فيمكن اجراء مفهوم الامتناع بان نوع الامتناع
لو كان موجودا كان ممتنع العدم فالجواب ان الامتناع صفة مفتقرة الى الموصوف فكان ممكنا على تقدير وجوده
ليس واجبا لذاته **قال** الشارح فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان اعلم ان من الناس
من ذهب الى ان الزمان واجب الوجود تعالى شأنه عن ذلك واستدلوا عليه بما هو المشهور من الفلاسفة
على كون الزمان ابديا حيث قالوا لو كان الزمان ممكنا جاز ان يعدم بعد كونه موجودا فكان عدمه بعد
وجوده بعدية لا يجامع معها البعد القبل فكان زمانية فيلزم عدم الزمان في الزمان هف وفيه لان
هذا التأخر انما يعرض للزمان اولا وبالذات ولغيره بواسطته وعدم الزمان لما كان غير الزمان فاتصافه

بالتأخر

بالتأخر هذا التأخر انما يكون باعتبار الزمان واجاب عنه الحكماء بانه لا يلزم من استحالة عدم الزمان بعد وجوده
ان يكون الزمان واجبا لذاته اذ المواد الثلث انما يعتبر بالقياس الى الوجود والعدم المطلق فالممكن يجوز له
الوجود المطلق والعدم المطلق وههنا جاز له العدم المطلق في ضمن العدم الازلي وان لم يجز له العدم
الخاص كالعدم بعد الوجود وهذا كما قالوا في اعادة المعدوم اذ لم يجز له الوجود بعد العدم المسبوق بالوجود
وان جاز له الوجود في الجملة واما المتكلمون فهم اثبتوا قسما سادسا من التقدم سموه تقدما ذاتيا
وجعلوا تقدم وجود الزمان على عدمه من هذا القبيل وسيجيء ذلك مفصلا هذا ولما كان
الزوال يتبادر منه العدم بعد الوجود حمل عليه اولا وفي هذا الشق لم يمنع ان عدم الوجوب يستلزم
عدم الاتصاف فانا نقول بان هذا الجسم مثلا كان متحركا بالحركة الموجودة ثم صار بالحركة معدومة
ويبقى الجسم متحركا كالسفسطة ظاهر البطلان واما ان الجسم كان متحركا ولا الآن متصفا بالحركة المعدومة
وان كان ظاهر البطلان ايضا فليس ظهوره في تلك المرتبة فلهذا رده في الزوال ومنع الملازمة
في الاول ولم يمنع بطلان التالي ويحتمل ان يكون بناء كلامه على الغفلة عما هو المفروض من ان
الوجوب صفة عينية كالحركة وظاهر كلام الشارح حيث قال فيه نظر لان الكلام على تقدير كون
الوجوب من الامور العينية الخ لان الاعتبارية مشعر بحمل كلام المعترض على التوجيه الثالث فتأمل
قوله لا يخفى ان الحال قد يحتاج اليه المحل الخ يعني في الوجود فلا يفتقر الحال الى المحل في الوجود و
الآثار والاحتياج في غير الوجود لا يستلزم الامكان فان قلت لكن المحل يحتاج اليه الحال في التشخص
وهو يستلزم الامكان كما في الهيولى بالنسبة الى الصورة قلت ممنوع وقد حققوا ان الهيولى ليست
مشخصة للصورة حقيقة بل المشخص انما هو من اعراضها العارضة لها على سبيل التعاقب بمعنى انها
لوازم التشخص من حيث هو مشخص لانها علة لتشخصها فلم يرد عليه ان الاول ان هذا
اي احتياج المحل الى الحال في الواجب بالذات لا يتصور والحاصل تخصيص الكبرى الكلية على وجه
يندفع المنع الثاني ان هذا الحال لا يمكن ان يكون واجبا لذاته والا لتعدد الواجب لذاته هف
فتعين كونه ممكنا وهذا بالحقيقة دليل آخر لا يحتاج فيه الى اخذ كونه حالا على انا نقول

قوله مع القيام بالنفس بعد التوضيح الجيد متعلق بعينية الوجود لا بقيام الوجود بذاته تعالى اي قيامها مجازا بمعنى كونه تعالى بذاته مبدءا للآثار ومنشأ للانتزاع

ان الحال لا يكون الا كذا الشرح العرض عليه لان الواجب موضوع بالنسبة اليه لاستغنائه عنه في وجوده

وفي تحصله الذاتي ولا يتصور هناك تركيب من الواجب وصفته تركيبا حقيقيا حتى يتصور تحصيل آخر ويكون

الاحتياج في هذا التحصل كما في هذه المواليد كما سيجيء عند ذكر خواص الواجب لا يقال ان هذا الدليل يجري

في صورة كون الوجوب اعتباريا لانا نقول الممكن ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره كما سيجيء قال

الشارح بل هو عين كونه واجبا لا يخفى عليك انه على تقدير كون الوجوب من الامور العينية كيف يتصور

كونه عين كونه واجبا فان السواد ليس عين كونه اسود فان قلت اذا سلم كون الوجوب عين كونه واجبا

والمفروض ان الوجوب ممكن لزم منه ان يكون كون الواجب واجبا ممكنا هف قلت المفروض ان الوجوب

ممكن بمعنى ممكن الوجود في نفسه والكلام في ان الممكن الوجود في نفسه لم لا يجوز ان يكون واجب

الوجود لغيره واذا كان كون الوجوب واجبا واجب الثبوت للواجب فلا محذور في امكان زوال

وجوده في نفسه ويمكن ان يقال وجود الصفة في نفسها اما عين وجودها لموصوفها او متفرع

عليه وعلى التقديرين يلزم امكان ثبوت كون الواجب واجبا لذاته تعالى لا يقال كون الواجب واجبا

عبارة عن اتصاف الواجب بالوجوب ووجوب الاتصاف يقتضي وجوب كون الواقع ظرفا لنفسه

واللازم من كونه عين الوجوب وان الوجوب ممكن الوجود في نفسه امكان كون الواقع ظرفا للوجود في

نفسه ولا منافاة بين وجوب كون الواقع ظرفا لنفس الاتصاف وبين امكان كونه ظرفا للوجود في

نفسه لانا نقول كون الواقع ظرفا لنفس الاتصاف عبارة عن كونه ظرفا لوجود الصفة اي الوجوب في نفسها

او لما هو متأخر عنه على ما عرفت ان وجود الصفة في نفسها اما عين وجودها لموصوفها او متفرع

عليه قال الشارح واذا جاز ان لا يقتضي ذاته اي ذات الواجب وجوده في هذه الملازمة

بحث فان الاقتضاء عبارة عن الوجوب ولا يلزم من جواز زوال الوجوب زوال الوجود حتى يلزم

زوال الوجود ويمكن توجيهه بوجوه الاول ان المراد اذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده وفرض وقوعه

جاز الخ او نقول لا شك ان جواز عدم الاقتضاء مستلزم لامكان جواز زوال الوجود وامكان

جواز الشيء مستلزم لجوازه لان امكان الجواز فرع او نقول زوال الوجوب مستلزم لزوال الوجود

اذ الشيء ما لم يكن واجبا لم يكن موجودا فجواز زوال الوجوب مستلزم لجواز زوال الوجود قوله

قال الشارح وانه من الممكنات يستحيل عدمه بعد وجوده الخ كالزمان والله اعلم

ان قال الناسخ تمم هذه الحاشية كتبت في غير الموضع في الورقة السابقة

اي في الجواب عن الجواب الذي ذكره بقوله قلت المفروض

قال

خلاصة الكلام ان المراد بالاتصاف الخارجي مطلق هو ان يكون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف لا الوجوده فان وجود الاتصاف لا محالة يكون

في الذهن فذلك يقتضي فيه وجود الصفة كما يقتضي وجود الموصوف لكن المعتبر في الاتصاف الخارجي كون نفس الاتصاف في الخارج على ما عرفت

فلهذا لا يقتضي الا تحقق الموصوف في الخارج دون الصفة فلا تغفل ومعنى كون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف ان يكون ذات الموصوف

في الخارج على نحو يصح عنه انتزاع الصفة ويكون معيارا للحكاية عنها وان لم يكن لها تحقق وقت الاتصاف فان المناط على ما عرفت

هو تحقق ذات الموصوف على النحو المذكور فقط

فان المعدوم المطلق كما لا يخبر عنه لا يخبر به اي كما لا يثبت له شيء لا يثبت لشيء خلاصته ما يستفاد

من تلك الحاشية ان وجود الاتصاف في اي ظرف كان مستلزم لوجود الطرفين فيه الا انه لم يوجد

الا في الذهن واما باعتبار كون الظرف ظرفا لنفس الاتصاف فالتحقيق فيه انه يقتضي تحقق الموصوف

في ظرف الاتصاف دون الصفة وهذا لا ينافي تحقيق كون الظرف ظرفا في نفس الاتصاف فانه راجع

كون الظرف ظرفا لتحقق الموصوف من حيث انه موصوف ولكنه يقتضي تحقق الصفة مطلقا

الا ان هذا المطلق لا يتحقق الا في الذهن في العوارض الذهنية ولوازم الماهية وفي بعض

العوارض الخارجية لا يتحقق الا في الخارج مثل زيد ابيض واما في مثل زيد اعمى فلا بد من اشكال

لانه لا دخل ههنا الوجود العرض في الذهن وليس للعمى وجود خارجي في نفسه الا ان يقال العارض

هو الاعمى وهو موجود بالعرض بوجود زيد كما هو رأيه وفيه تأمل لعله لانه ان كان المراد

من الشيء في قولهم ثبوت الشيء لامر فرع او مستلزم لوجود هذا الامر في ظرف الاتصاف دون

ذلك الشيء ما هو المحمول مواطاة فظاهر انه لا فرق بين الطرفين في الاستلزام المذكور لان

الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود فان كان خارجيا يقتضي وجود الطرفين فيه كما انه اذا

كان ذهنيا يستدعي وجود الطرفين في الذهن ويمكن التوجيه لعل الفرق باعتبار الوجود بالذات

فان ثبوت الشيء لامر يستدعي ثبوت ذلك الامر بالذات في ظرف الاتصاف واما

ثبوت ذلك الشيء في ظرف الاتصاف في الجملة لكن هذا التوجيه لا يلائم كلامه لانه يدل

على انه اراد الفرق بين الموضوع والمحمول بان الموضوع يكون موجودا في ظرف الاتصاف

والمحمول لا بد ان يكون موجودا مطلقا اي لا في خصوص ظرف الاتصاف لا على انهما وان كانا

موجودين في ظرف الاتصاف الا ان الموضوع موجود بالذات فيه والمحمول موجود فيه ايضا

لكن لا بالذات بل بالعرض فليتأمل والزام كون ثبوت العمى لزيد يستلزم ثبوت العمى في

المبادي العالية بعيد عن الانصاف وبعدا للتلبيات والتي يشكل اذا لم يكن هناك مبدأ له

المحمول اللهم الا ان يخص الكلام بما اذا تحقق فيه وفيه تكلف وقد يبقى على قول الشيخ

ان كون ثبوت الشيء للشيء يستدعي المثبت له لو لم يكن اجلى فلا يستدعي ثبوت المثبت

ثبوت

لا يكون اخفى منه فكيف يستدل عليه او ينبه عليه بالتالي فتأمل **قوله** علم تمشي هذا الجواب اه
منع الشارح الملازمة المذكورة في الدليل واسند بجواز كون الواجب علة لوجود وجوبه فلما
كان هذا السند مساويا للمنع لانه اذا بطل كون ذات الواجب تعالى علة لوجوب وجوده لزم كون
غيره علة له فيلزم امكان الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا دفع المنع بابطال السند المساوي
ولا يخفى ان هذا لما لم يكن الاستدلال به على اصل الدعوى وهي كون الوجوب اعتباريا
بل في النفات لم يلتفت الشارح الى ان يدفع جوابه بل جعله وجها مستقلا وقوله على
تقدير كونه من الامور العينية متعلق بالاول وهو تقدير كونه متقدما اذ كونه عينه
متحقق على تقدير الاعتبارية ايضا كما سبق او باستلزام الاتصاف اي لوجود
الصفة استلزام الاتصاف بالصفة الحقيقية على ما هو المفروض والحق عندي انه عينه
ولا يتقدم عليه وسيجيء ما هو الحق فيه **قال** الشارح والجواب ان الوجود سواء كان موجودا
او معدوما الحاصل ان الوجوب لازم للواجب باعتبار ثبوته للواجب لا باعتبار وجوده
في نفسه **قوله** قد سبق منا ما اذا عطفناه في الحاشية المتعلقة بقوله لا يمكن اجزاؤه
في الامتناع على ما نقل عنه ولعله ما اشار في ذيل تلك الحاشية من السؤال والجواب
واجراؤه هنا بان يقال انا لا ندعي ان امكان الملزوم مطلقا يستلزم امكان اللازم حتى يمنع ويسند
بعدم المقتضي الاول بالنسبة الى عدم الواجب تعالى شانه بل ان امكان زوال الخصوص صفة الوجوب
الذي بحسبه الواجب يستلزم لامكان زوال الواجب فالجواب بان هذا تم الى يقوم عليه البرهان
قوله هنا نكتة يمكن الحل بوجه آخر وهو ان امكان عدم المقتضي الاول انما هو بالنظر الى ذاته لا
بحسب نفس الامر وامتناع انفكاك عدمه الواجب تعالى شانه عنه انما هو في نفس الامر لا بالنظر الى ذات المقتضي
الاول فاللازم ليس الا جواز تخلف اللازم عن الملزوم نظرا الى ذات الملزوم وهذا لا يقدح في عدم
جواز تخلف اللازم عن الملزوم في نفس الامر وبعبارة اخرى امكان عدم المقتضي انما هو بالنظر الى
ذاته وامتناع انفكاك عدم الواجب تعالى شانه عنه انما هو بالنظر الى ذات الواجب فاللازم ليس الا
جواز تخلف اللازم عن الملزوم نظرا الى ذات الملزوم وهذا لا يقدح في اللزوم المستند
الى غيرها ولعل اللزوم هنا مستند الى الواجب بالذات **قال** الشارح والجواب انه معدوم

لاعدم

لا عدم له وعلى تقدير ان يكون مراده من العدم المعدوم على المسامحة المشهورة وعدم الفرق بين
الاقتضاء والمقتضي انما يلزم كون المعدوم نفس مفهوم مقتضي الوجود لا انه يصدق عليه
انه مقتضي الوجود والمحذور انما هو الثاني دون الاول على ان كون الوجوب عبارة عن الاقتضاء
على رأي من يجعل الوجود عين الذات كالمص معناه عدم اقتضاء الغير له وليس محمولا على
ظاهره نعم انما يصح هذا على رأي من يقول بزيادة الوجود كالاشاعرة ثم لا يخفى انهم لم يقولوا بان
الذات مقتضية للوجود الذي هو امر اعتباري بل بعضهم يقولون بان الوجود موجود عيني
ومن قال بان الوجود امر اعتباري فالظاهر انه جعل المقتضي هو الذات الموجودة لا الوجود و
بما قررنا ظهر ان قول الشارح فضلا عن ان يكون معدوما في الخارج محل نظر قد مر في تحقيقه كلام اشار
الى ما ذكره في الحاشية السابقة من ان ثبوت شيء لآخر يستلزم ثبوت هذا الآخر في ظرف
الاتصاف دون ذلك الشيء فان قلت قد مر في تلك الحاشية النقل من انه ثبوت صفة
لشيء وان لم يقتض ثبوت الصفة في ظرف الاتصاف لكنه يقتضي ثبوتها مطلقا و
اذا لم يكن الوجود صفة عينية لم يكن ثبوته الا بحسب اعتبار العقل قلت التحقيق ان
ذاته تعالى ليست واجبة باتصافها بمفهوم الوجوب بل بان ذاته منشأ لانتزاع هذا
المفهوم منه ومصداق لحمل الواجب عليه كما انه موجود بذاته تعالى ليس باتصافه بمفهوم الوجود بل
بان ذاته مبدأ لانتزاع مفهوم الوجود عنه هذا واما ما ذكره الشارح فالظاهر انه مبني على ما اشتهر
بين المتأخرين من ان ثبوت شيء لآخر في الخارج او في نفس الامر يقتضي وجود الموصوف في
الخارج او في نفس الامر ولا يقتضي وجود الصفة فيهما كما صرح به وعلى هذا التحقيق
اشارة الى ما حررنا ما اشرنا اليه من ان وجود صفة لشيء انما يقتضي وجود ذلك الشيء
في ظرف الاتصاف دون الصفة لا الى جميع ما حققنا في تلك الحاشية فتأمل ويمكن تقرير الجواب
عن حجة المخالف بعد تسليم ان ثبوت شيء لآخر يقتضي ثبوت ذلك الشيء موافقا لما صرح به
الشيخ بان اللازم من كلام الشيخ ان اتصاف شيء بصفة يقتضي وجود تلك الصفة وان
الموجودية ليست بالاتصاف بالوجود وهذا لا ينافي تقدم الاتصاف على وجودها تقدما ذاتيا ولعله
وجودها في المبادئ العالية نعم على تقدير ان يكون الصفة من الامور العينية يكون وجودها

قوله صح

حتى وضع الذات في انتزاع هذا الوصف

ثم وان الموجودية بالاتصاف بالوجود صح

اما عين اتصاف الموصوف بها او يتقدم عليه لا يتم لا حاجة الى ذلك لان الصفة التي يقتضي الاتصاف
وجودها في نفسها هي الواجب لا الوجوب والكلام انما هو في ان الوجوب عدمي ولا يلزم من
عدمية مبدا المحمول كالاعمى والعمى لانا نقول هذا انما يصح على راي السيد السند حيث
ذهب الى ان المشتقات هي معان بسيطة عند التعبير يظهر التركيب وحيث ذهب الى ان مفهوم
الموجود والواجب متحد في الخارج مع الوجود الخارجي واما عند الاستاد فكما ان العمى ليس موجودا
في الخارج فكذا الاعمى ليس موجودا خارجيا حقيقة انما هو موجود بوجود زيد بالعرض واما
مثل مفهوم الواجب فانه من المعقولات الثانية وهو عنده مما يعرض المعقولات الاولى في
العقل فقط وليست موجودة خارجية اصلا لا بالذات ولا بالعرض على راي من يجعل الوجود
داخلا في المشتق وجعل الحمل مطلقا عبارة عن الاتحاد في الوجود بالذات فاستشكل في
حمل الاعمى حملا خارجيا في الوجود بالذات وبما قررنا من معنى واجبيته تعالى انه من قبيل
موجوديته ومدار الامر على ان ذاته مصداق حمل الموجود والواجب عليه تعالى وحاصله ان ذاته تعالى
نايب مناب حصة الوجود وموجوديته وموجوديته تعالى انما هو بذاته وكذا ذاته تعالى نايب مناب
حصة الوجوب وواجبيته انما هو بذاته لا بحصته كما في سائر صفاته فان ذاته باعتبار نايب
مناب صفة العلم وباعتبار تامة مناب صفة الارادة وهو مقرر في كتب التحقيق في كلام الاستاد
يندفع ما يتوهم على قول الشارح وبوجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا من ان
الوجوب لو كان اعتباريا لكان اتصافه تعالى به معللا بعلة وننقل الكلام اليها ويلزم
اما توقف الشيء على نفسه او التسلسل هذا والاصوب ان يقول ويلزم كون الواجب واجبا
بوجوبين وذلك باطل بالضرورة لان ضرورة نسبة الوجود الى الذات لا يتصور تعددها بالضرورة
اذ فيما قرره يتوجه ان التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار فتامل هنا ثم انه لا منافاة بين ما
ذكره في تلك الحاشية من ان المصداق لا ينحصر في ذات الموضوع وما حققه في الحواشي
القديمة من ان المصداق ذات الموضوع لان المراد بذات الموضوع ذات الموضوع على النحو
الخاص والمبدا والامر المباين وغير ذلك من الاعتبارات داخلة في خصوصية الموضوع في
جعل مصداق الحمل في حمل الموجودات زيد فقط مناقشة ظاهرة لان القوة ايضا داخلة

عدمية المحمول صح

الاعمى بدا

في

في مصداق حمل العمى او تقدير ان العمى عبارة عن سلب البصر بالفعل مع وجوده بالقوة اللهم الا ان يؤول بان الامكان
الاستعدادي ليس موجودا عينيا على ما هو المقرر ومراد الشيخ من الصورة مقابل المادة وهي ههنا
عبارة عن النسبة التي بين بين والمراد من التاليف المؤلف واراد بالنسبة النسبة التامة الخبرية
وقوله انها بدون الباء او مع الباء على اختلاف النسخ بيان وتفسير لتلك النسبة ولا يخفى ان ظاهر هذا
الكلام موافق لما ذهب اليه المتاخرون حيث قالوا بتعدد النسبة في القضية واراد بالتصديق
تصديق النسبة الايجابية وتاويل كلام من قال بان النسبة الذهنية واراد بها الاذعان والتصديق
النص على ما صرح به المحقق الشريف مطابقة للنسبة الخارجية على وجه يوافق ما حققه الاستاد
ان يقول اراد بالنسبة الخارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف على ما صرح به المحقق الشريف ومعنى كون
الخارج ظرف نفس الاتصاف ان يكون ذات الموضوع موجودا في الخارج على نحو يصح انتزاع الصفة عنه كما
حققه الاستاد واراد بكون النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية انها مطابقة لها
في القضايا الخارجية او اراد بالخارج نفس الامر بالمعنى الاعم حتى يكون بيانا لصدق مطلق القضايا
تقييدا بانها موجودة بالفعل مطلق القضايا وتعيينا لمعيارها لكن يخفى ان في الخارجيات
بمطابقتها للنسبة الخارجية في الذهن بمطابقتها للنسبة الذهنية لا بمطابقتها للنسبة التي في
غير هذا الذهن او هذه النسبة ويكتفي في المطابقة بالتغاير بحسب الاعتبار في الحقيقيات
بمطابقتها لما في نفس الامر مطلقا فان لم يؤول كلامه بما ذكر وحمل على ان النسبة الذهنيه
مطابقة للنسبة الموجودة في الخارج كما توهم ورد ما مر من ان الاتصاف ليس موجودا
قوله قد ما يقتضي ما قبله من ان امكان الصفة لذاتها لا يستلزم امكان الموصوف لذاته فان
قلت ان اتصاف الشيء بالصفة العينية اذا كان على نحو يترتب عليه الاثار المطلوبة
ملزوم لوجود الصفة وهو ملزوم لوجود الموصوف وهو ملزوم لامكانه لكن المقدمة الاولى
وهو الاتصاف المذكور متحقق فيلزم تحقق التالي الاخير وهو امكان الموصوف قلت هذا دليل
آخر يمكن توجيه المتن به دون الشرح ثم اعلم ان الظاهر ان الشارح لما جعل الدعوى عدمية
مطلق الامتناع بناء على ما اختاره المقرر بحمل الامكان الواقع في الدليل الذي اورده المص
على الامكان العام المقيد بطرف الوجود لانه لا ينافي الامتناع المطلق فلم يمكن استثناء نقيض التالي
فحمل على الامكان الخاص ولا خفاء في ملايمة السند المذكور للمنع لان مطلق الامتناع

بتفصيله صح

ينافي الامكان الخاص وقوله وهذا بناء الى الاشارة الى الايراد المذكور على الدليل على عدمية الامتناع
سواء كان وروده على التقرير الاول المذكور في الشرح والمتن او على التقرير الثاني ثم حقق ان المراد
من الامتناع هو امتناع الوجود فيندفع الايراد على التقريرين الابسط والاخص هذا غاية
توجيه كلامه واما الاستاذ فحمل الامكان على العام دون الخاص اما اولا فلاباء قوله فكان موصوفها
اولى بان يكون ممكنا عنه لان تلك الاولوية انما يصح في الامكان العام دون الخاص كما لا يخفى
واما ثانيا فلان دعوى كون امكان الصفة امكانا خاصا مستلزما لامكان الموصوف امكانا
خاصا ثم فان الصفات الزائدة على مذهب الاشاعرة ممكنة لذاتها مع ان موصوفها هو الواجب
بالذات وبعد حمل الامكان على العام لا بد من حمل الامتناع على امتناع الوجود ويرد ما اورده
فصار خلاصة البحث ان التقرير الاول لا يمكن حمله على ما اختاره المص من ان المراد عدمية
الامتناع المطلق فلهذا خص كلمة هذا في كلام الشارح بالاشارة الى الايراد على التقرير
الثاني كما اشار اليه في الحاشية الثانية حيث قال فلا يتم الاندفاع اذ لا يندفع هذا التقرير
مما ابى عن الحمل على ما اختاره المص هذا ومن تضاعيف البحث يعلم انه في كلام المص اضطرابا
لان الدليل الاول كما صرح به الشارح هناك مبني على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة
الى الوجود واخرى الى العدم وللمدعى عدميته وهذا الدليل على تقريره المشتمل على حديث
الامكان يبنى على خلافه لانه مبني على ان المراد من الامكان العام لا الخاص لما مر من الوجه في الوجه الاخير
من الوجهين اللذين ذكرناهما دون الوجه الاول لانه يختص بتقرير الشارح فيجب ان يكون المراد من الامتناع
امتناع الوجود المقابل للامكان العام المقيد بطرف الوجود قال الشارح وجه اخص انه كان
الامتناع ثبوتيا فيه بحث لان المراد بكون الامتناع وجوديا ليس كونه موجودا في الخارج بالفعل
بل كونه من شانه الوجود العيني فالملازمة ممنوعة وان اريد وجود الممتنع بالامكان فيصير عين
الوجه الاول وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستلزم وجود الموصوف لم يكن هذا
الوجه اخص من الاول اصلا بل هذا دليل براسه اللهم الا ان يتمسك في الاول بتلك المقدمة
قال الشارح واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن الخ لا يخفى ان الملازمة التي منعها المص غير
الملازمة المذكورة في تقرير الدليل وانما هي عكس نقيض لها فالمص منع اللازم واراد به منع الملزوم

وفيه تكلف لا يخفى وربما توهم انه منع لتفريع نقيض المقدم على نقيض التالي وليس بشيء لان فرع نقيض
المقدم الذي هو النتيجة انما هو على مجموع الملازمة ونقيض التالي ولا شك ان النتيجة لازمة
للمقدمتين فمنع التفريع منع لاستلزام الملزوم للازم هذا مع انه يمكن تقرير الدليل على وجه
ينطبق عليه كلام المص من غير كلفة بان يقال لو كان نقيض الامكان ونفيه فرق لكان الامكان ثبوتيا
والمقدم حق والتالي مثله ولا يخفى ان في هذا التقرير يكون المراد من المنفي المنفي فرضا لا المنفي
بحسب نفس الامر كما في تقرير الشارح لكن الفائدة التي ذكرها الابهري هاهنا والمراد من نفي الامكان
اما نفيه في نفسه او نفيه عن غيره كما يشعر به التقرير الذي نقله بقوله قيل ويمكن ان يقرر
ثم لا يخفى ان هذا الدليل على اختلاف التقريرات منقوض ببعض المفهومات الاعتبارية
والعدمية كالوجود والعدم قوله انت تعلم ان الملازمة التي ادعاها اه ايراد على صاحب القيل
يتعلق كلام المص عند محجة واما الفقير ان كلام المص بعيد عنه جانبا وتوضيحه ان المص اشار
الى الاستدلال والجواب عنه وكلام المص لا يوافق تقرير الاستدلال ولا تقرير الجواب الذين
ذكرهما صاحب القيل قال المص ومعروضا بالغير منهما ممكن اراد بهما بالغير الوجوب والامتناع
السابقين بقرينة ذكرهما سابقا حيث قال وقد يؤخذ الاولان باعتبار الغير والقسمة
مانعة الجمع بينهما اذ لا شك ان هذا الحكم مخصوص بالوجوب والامتناع السابقين ولا
يتناول الوجوب اللاحق والامتناع اللاحق اذ لا يجوز الخلو عن اللاحقين فان الواجب
بالذات يعرضه الوجوب اللاحق والممتنع بالذات يعرضه الامتناع اللاحق لما سيجيء
من انه لا يخلو عن الضرورة بشرط المحمول التي هي عبارة عن الوجوب والامتناع اللاحقين
قضية فعلية فلا يرد ان الوجوب والامتناع اللاحقين بالغير معروضهما قد يكون
واجبا بالذات او ممتنعا بالذات قال الشارح على معلول واحد شخصي هو وجود ذلك
الواجب وفي بعض النسخ وجوب ذلك الواجب اراد بتوارد العلتين ما يتناول التوارد الحقيقي
والتوافق ليصح على راي الحكماء القائلين بعينية الوجود والوجوب ومن يحذو حذوهم
كالمص قال الشارح والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات
فظ اه فيه تسامح من وجهين الاول ان اللازم ح هو اجتماع المتنافيين لا الانقلاب الثاني
ان ما سبق امتناعه هو الانقلاب الذاتي والاظهر انه يريد مراده من قوله لما تقدم في القسمة

امتناع الجمع والانقلاب مع انه يلزم على تقدير كون الممكن بالغير واجبا بالذات وممتنعا بالذات الجمع على
تقدير كونه ممكنا بالذات الانقلاب **قوله** يكون بالنظر الى ذات الممكن ممكنا يعني ان انفكاك
الامكان حين كونه مستندا الى الواجب بالذات وان لم يكن ممكنا بالنظر الى الواجب بالذات لكنه
ممكن بالنظر الى ذات الممكن مع ان ذلك بط لان ما بالذات لا يمكن زواله بالنظر الى الذات ويمكن
تقرير الجواب بوجه آخر وهو ان زوال ذلك الغير وان لم يكن ممكنا نظرا الى افاضته لكن لا شك
انه ممكن نظرا الى ذات الممكن اذ ذات الممكن ليس علة للواجب وقد تقرر ذلك في النكتة المذكورة
في كلامه قده واذا امكن زوال الغير نظرا الى الافاضة امكن زوال ما بالذات نظرا الى الذات هف
ويرد على المقام شيء آخر وهو ان زوال ما بالذات بزوال الغير لا يلزم انما يلزم ذلك اذا لم يكن
مستندا الى الذات ايضا فبزوال الغير يبقى ببقاء الذات اذ الكلام على فرض انه مستند
الى الذات ايضا والقول بانه يلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لا يضر
هذا الكلام اذ بناء الدليل على فرض كون الامكان مستندا الى الذات والغير معا فالمراد
انه يلزم منه زواله ما بالذات على تقدير زوال الغير والمورد يقول على هذا الفرض وهو كونه
مستندا الى الذات والغير معا لا يلزم زواله بزوال الغير لانه لما كان مستندا الى الذات
ايضا فيبقى ببقائها والقول بان استناده اليهما معا محال لا ينفع في دفع منع استلزامه
المحذور الذي ادعاه المستدل لزومه منه اذ فساد المقدم لا يقدح في عدم استلزامه
لمحذور آخر نعم هذا دليل على حده على ما قرره المحقق الشريف قدس سره وانت خبير بان هذا الايراد
لا يرد على ما ذكره قده لابتناء كلامه على ما شانه المستدل والمستدل غفل عن هذه الدقيقة
فتامل فعرف **قوله** نظرا الى انه يكفي في اثبات الدعوى ليس المراد انه يكفي مطلقا بل انه لا
حاجة فيه الى الاستعانة بلزوم الانقلاب وقد عرفت حال هذه الاستعانة من انها
مشتمل على المساحة المذكورة ويحتاج فيها الى الدفع ما اورده الشارح بقوله لانا نقول بجواز ان
يكون ذلك الغير واجبا الى التدقيق الذي ذكره الاستاد من التزام تقدير مقدمة
هي استواء الوجود والعدم بالقياس الى الذات واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا ولهذا
قال بدون الاستعانة بلزوم الانقلاب هنا بل لا يبعد انه بقي على تقدير الاستعانة

بلزوم الانقلاب يحتاج الى ملاحظة امتناع التوارد على تقدير استناده الى الذات ايضا لا يزول بزوال
الغير لبقائه ببقاء الذات فلا بد من القول بانه لا يجوز استناده الى الذات ح والا لزم التوارد
ولكن ح يتوجه ما اشرنا اليه بانه ح اذا لم يستند الى الذات ح فكيف يلزم زواله بالذات بسبب الغير
ويمكن ان يجعل قوله فتطويل بلا طائل اشارة اليه كان الكاشف اشار الى ما ذكر سابقا ويرد على قوله
مع ان الاولى هو اللائق بيان كلامه ان اختيار الصواب بناء على اعتقاد وروده وايراده ثم لا يخفى
ان ما كتبه الشارح في الحاشية لاعتذار ذكر ولو سلم في حيز قيل غير مسموع لان ما ذكره يدل على انه
تحقق ههنا قرينة لفهم المراد ولا يدل على انه يندفع به الايراد لان الايراد بان المنقول ليس من
كلام من نقل عنه بافتراء مندفع والربط الذي يطلب يحصل بدونه ويرد هذا الايراد بان
يقول ولو سلم قيل الخ **قوله** لا بقي انتفاء الغير شرط الخ هذا منع لقوله فلا يزال للغير مدخل في
امكانه بان اللازم مما ذكر هو ان امكانه مستند الى الذات بشرط انتفاء الغير ان يكون ذلك
الانتفاء شرط الاستناد الامكان الى الذات لا ان انتفاء الغير شرط لنفس الامكان وكيف يكون
كذلك مع ان نسبة هذا الانتفاء ونقيضه الى نفس الامكان على السواء فلا يتوقف على ذلك
الانتفاء بل ولا على نقيضه ايضا وذكر نقيضه للاستطراد وبيان الواقع اذ يلزم مما ذكره انما ذكر
كما يدل على عدم مدخلية الانتفاء يدل على عدم مدخلية نقيضه وهو وجود الغير فقوله
فلا يتوقف على شيء منهما تفريع للمنع اي تفريع المقدمة الممنوعة على السند الا انه مشتمل على
امر زائد يلزم مما ذكر في السند وقوله لانا نقول ابطال للمنع المتفرع المشتمل على تلك الزيادة
بوجهين ح يلزم اثبات المقدمة الممنوعة والوجه الاول انه لو صح ما ذكرت من انه ليس للغير مدخل اصلا
في علية نفس الامكان كان الذات مطلقا علة تامة للامكان اي من دون مدخلية الغير
مطلقا لا في نفس الامكان ولا في علية الذات ولا في استقلال الذات في العلية وذلك لانه
لو توقف العلية على امر لتوقف المعلول عليه ضرورة توقف المعلول على العلة المتوقف عليه هف
لان المفروض مدخلية انتفاء الغير في علية الذات وهذا الوجه لا يتوقف على اخذ الزيادة
المذكورة والثاني انه لو لم يكن للغير مدخل اصلا لا وجودا ولا عدما لم يكن ممكنا بالغير وقد فرضناه كذلك

هف ولا يخفى ان هذا الوجه مما يحتاج صحته الى اخذ الزيادة اذ بمجرد عدم مدخلية انتفاء الغير لا يلزم لا يلزم ان لا يكون ممكنا بالغير لجواز ان يكون امكانه بالغير لاجل مدخلية الغير وجودا فيه ثم قال ومن ههنا اى مما ذكر فى مقام السؤال والجواب يلوح ان ما قيل فى الاعدام اى اعدام اجزاء المركب من ان كل واحد علة مستقلة لعدم المركب بشرط السبق على سائر الاعدام ليس حقا لان عدم المركب لا يتحقق على تقدير انتفاء كل واحد من تلك الخصوصيات فلم يتوقف على شئ منها بخصوصه فلم يكن شئ منها علة لان العلة ما يتوقف ذلك الشئ عليه بل الحق ان علة عدم المعلول عدم احدى علله لان عدم المركب انما يتوقف عليه وهذا مبنى على ما سيحققه فى بحث العلة والمعلول من ان ما يتوقف عليه الشئ بمعنى ان يمتنع وجوده بدونه لا يمكن استناده اليه بالمعلولية وان التوقف بالمعنى المصحح للفاء لازم لها ولهذا المعنى و لا يخفى عليك ان من التحقيق الذى ذكره فى الاعدام يظهر حال ما ذكره فى السند فان اللازم منه هو عدم مدخلية خصوص وجود الغير وانتفاؤه لا عدم مدخلية الغير مطلقا اذ القدر المشترك لا يكون مغايرا للذات ولا بد منه بل نقول العلة للامكان ح هو القدر المشترك بين مجموع الذات وانتفاء الغير ووجود الغير وهو غير الذات تامل بقى ههنا شئ وهو ان عدم الاجزاء بالنسبة الى عدم المركب اذا كانت علة كان علة فاعلية لا مستقل بالعلية وغير الفاعل لا يكون كذلك على ما سيجئ فيلزم القول بان فاعل الواحد بالعدد اى الواحد الشخصى غير واحد بالعدد وسيجئ فى بحث العلة والمعلول انه باطل ولعل الاستاذ اختار ذلك بناء على منع ان عدم المركب واحد شخصى لكن سيجئ سقوط هذا المنع فالاولى ان يقال فرق بين فاعلية العدم وفاعلية الوجود ففى فاعلية الوجود وان لم يتصور كون فاعل الواحد بالعدد ليس واحدا بالعدد بناء على ان العقل يقبض عن تجويز كون المعلول فى التحصيل فوق مرتبة العلة لكنه يجوز ذلك فى فاعلية العدم على ما اشار اليه المحقق الشريف فى بعض تعليقاته والسر فيه ان فاعلية العدم يرجع الى نفى فاعلية الوجود فليس ههنا علة و تاثير موجود حتى ينقبض العقل عن ذلك بناء على ان مرتبة المعلول فوق مرتبة العلة فى التحصيل فتامل قوله فعلى تقدير ان يكون معلولا لغيره لا يلزم الانقلاب الا ان الصواب ان يقول لا يلزم

لما مر

لكن ذاك بما مر

انتفاء الضرورة الذاتية

٩٦

الجواب اذ الكلام فيه لان هذا فى مقابل قوله واذا لم يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا بالذات او ممتنعا بالذات وقد تبين بطلانهما ومعناه انه على تقدير ان يكون الامكان معلولا للغير لا يلزم ان يخرج الممكن بالذات عن كونه ممكنا ذاتيا حتى يدخل فى الواجب الذاتى ويرجع الى القسمين الاولين ويلزم محذورهما وهو الانقلاب قوله ويمكن اثباته اى اثبات ان الذات علة مستقلة للسلب المذكور فيندفع الاحتمالات الثلثة المذكورة فى مقام السند بانه لو كان معلولا للغير لكان هو بحسب ذاته جائز ان يكون ممكنا وان يكون واجبا اى جوازا خاصا وثانيا ان امكان كون الشئ واجبا لذاته اى امكانا عاما مشتمل على التناقض ~~اى امكانا خاصا لان هذا~~ الامكان مركب من امكانين عامين احدهما امكان كونه واجبا بذاته والثانى امكان عدم وجوبه وهذا الامكان مستلزم للوجوب لانه اذا كان شئ ما يمكن ويصح كونه واجبا لذاته فيجب كونه واجبا لذاته وهو الوجوب نقيض الامكان العام الاخر وهو ظ فان قلت كما يمكن ان يكون واجبا لذاته فى نفس الامر وجب ان يكون واجبا لذاته لا ان كلما يمكن ان يكون واجبا لذاته نظرا الى ذاته وجب ان يكون واجبا لذاته لان هذا الامكان يرجع الى اباء الذات قلت كل ذات غير ذاته تع يابى عن كونه واجبا لذاته هذا ثم ههنا بحثان الاول انا لا نم انه اذا لم يكن الذات علة للامكان يجوز اتصافها بنقيضه نظرا الى ذاته حتى يلزم على تقدير كون الامكان معلولا لغير الذات ان يكون تلك الذات يجوز اتصافها بالامكان وبالوجوب وبالامتناع المنافية للامكان اذ يجوز اباء الذات عن الاتصاف بنقيض صفة لم يكن الذات علة لها فان الذات المأخوذة بصفة يابى عن الاتصاف بنقيض تلك الصفة مع انها اى الذات المأخوذة بتلك الصفة ليست علة للصفة المأخوذة معها الثانى انا لو سلمنا ان كل ذات لم يكن علة لصفة يمكن اتصافها بنقيضها نظرا الى ذاتها لكنا لا نم انه يجوز اتصافه على لزوم نقيضه نظرا الى الذات فلعل الذات يابى عن الاتصاف بخصوص الوجوب او الامتناع ولا يابى عن الاتصاف بسلب الامكان المستلزم لكل منهما ولا يخفى ما فى البحثين من التعسف والعناد والحق ان الدعوى اظهر من هذه المذكورات كيف يكون على تقدير عدم تاثير الغير فيه واجبا لذاته حاصله انه لما كان امكانه بتاثير الغير فيه فعلى

او الممتنع الذاتي

بالامكان العام

تقدير عدم تأثير الغير فيه يكون لا واجبا لذاته او ممتنعا لذاته فعدم تأثير الغير فيه يكون علة لكونه | او ممتنعا لذاته صح
واجبا لذاته لكن لا يمكن كون مفهوم من المفهومات علة لكون الشيء واجبا لذاته وان كان هذا
المفهوم مستحيلا وفيه نظر اذ على تقدير عدم تأثير الغير لم لا يجوز ان يكون ممكنا ذاتيا
ويكون امكانه مستندا الى الذات بناء على انه كان مستندا الى الذات بشرط انتفاء الغير
او الى الغير على تقدير وجوده فاذا انتفى الغير استند الى الذات ولم يزل والجواب ان
للغير مدخلا على اي حال اما وجودا او عدما فعلى تقدير عدم تأثير الغير ومدخليته فيه اما
لا وجودا ولا عدما يلزم زوال الامكان بالضرورة نعم يمكن ان يتوهم عدم تأثير الغير فيه يجوز ان يكون
محالا او محالا اذ انه يستلزم محالا اخر وهو بقاء الامكان مع زوال علته مطلقا ولو سلم
زوال الامكان فصيرورته واجبا لذاته او ممتنعا لذاته غير مسلم اذ عدم تأثير الغير لما كان
محالا جاز ان يستلزم خلو المفهوم عن الثلث وامتناع خلو كل مفهوم عن الثلث نظرا الى
ذاته انما يثبت بعد اثبات كون الامكان مقتضى الذات ولا يقتضيه الغير اذ لو فرض ان
الثلث مقتضى الغير او الامكان مقتضى الغير والاخران مقتضى الذات فاذا لم يقتض الذات
شيئا من الوجوب والامتناع وكان امكانه بسبب الغير فبالنظر الى ذات الممكن جاز خلوه عن
الثلث والمعنى ان ذات الممكن لا يابى عنه وانما امتناع خلوها عنها محال لا بالنظر الى الذات بل لانه لا بد | بمعنى ان ر
وذلك لما ذكرنا ان هذا الذات لا يقتضي على ما فرضنا شيئا من الثلث وقد مر في الدليل
الاول الذي ذكره ما يدل على ان كل امر لا يقتضي شيئا يجوز خلوه عنه نظرا الى ذاته
ولو سلم فاللازم مما ذكره ان يكون الواجبية مثلا لازمة لعدم تأثير الغير فيه ولا يلزم من كون
الشيء لازما لامر ان يكون هذا الامر علة لذلك الشيء والغرض من ايراد هذه الوجوه من
الايراد وان كان بعضها بعيدا عن الطباع تشحيذ الاذهان الوقادة وتدقيق الانظار
النقادة وبوجه اخر عدم تأثير الغير فيه وان كان ممتنعا في نفسه لكنه ممكن نظرا
الى ذات الممكن وعلى تقدير عدم تأثير الغير يلزم الانقلاب فيلزم امكان الانقلاب نظرا
الى ذات الممكن لكن الانقلاب ممتنع لذاته وفيه نظر لان الانقلاب من الامكان الذاتي الى
الوجوب الذاتي مثلا انما يكون ممتنعا لذاته اي نظرا الى ذات الممكن ان لو كان ذات الممكن مقتضيا

ثامة

م يكون معروضا لضرورة بحيث انما الذات مع الوصف ر

تاما لهذا الامكان ولم يثبت بعد بل هل الكلام الا فيه قوله فان الممكن المأخوذ مع وجود العلة
اه فيه بحث لانه اذا كان الممكن المأخوذ مع وجود العلة واجبا فمعروض الوجوب الغيري الذات
مع وجود العلة اذا كان القيد داخلا او الذات مع الاضافة اذا لم يكن القيد داخلا
وعلى التقديرين يختلف معروض الامكان الذاتي والوجوب الغيري وهذا قيل في الفرق بين
المشروطتين انه في المشروطة بشرط الوصف يكون معروض الضرورة بالقياس الى مجموع الذات
مع الوصف والجواب ان الواجب بالغير ما كان موجودا فظا ان مجموع الذات مع وجود العلة
او مع النسبة ليست موجودة عينيا بل التحقيق ان معروض الوجوب هو الذات من حيث
هي مع وجود العلة شرط له وكذا في المشروطة بشرط الوصف يكون المحمول كتحرك الاصابع ضروريا
لذات الكاتب من حيث هي لكن وصف الكتابة شرط الضرورة ثبوت التحرك للذات لا انه
جزء الموصوف بوصف التحرك قوله والشارح اهمل الضرورة الخ لم يهمل الشارح معنى الضرورة بل
فسر الوجوب الذي هو عبارة عن ضرورة الوجود بالاقتضاء للوجود كما هو المشهور فانهم
فسروا الوجوب الذاتي باقتضاء الذات الوجود والغيري باقتضاء الغير له وفسروا الامتناع
الذي هو عبارة عن ضرورة العدم بالاقتضاء للعدم وفسروا الامكان الذي هو عبارة عن
سلب الضرورة بسلب الاقتضاء الذاتي للوجود والعدم ثم قاس الشارح الامكان الغيري
على الوجوب والامتناع الغيري قياس المقابل على المقابل لا قياس المثل على المثل حتى يكون
القيد المعتبر في الوجوب والامتناع الغيري ايجابا وهو العلية والاقتضاء معتبرا في
الامكان الغيري كذلك كما زعمه فقد فسر الشارح الامكان الغيري بعدم اقتضاء الغير الوجود والعدم
والحاصل ان تفسير الامكان بسلب الضرورة وتفسير الضرورة بالاقتضاء كلاهما شايع متعارف بينهم
وقد تقرر مرارا ويلزم منهما ان يكون معنى الامكان مطلقا سلب الاقتضاء المذكور ويكون ذاتيته
باعتبار ان الذات لا يقتضيهما كما عرفته فيكون غيريته باعتبار ان الغير لا يقتضيهما
ويؤيده ما قرره الشارح ان المحقق الشريف صرح في حاشية المطالع بان تمايز الاعدام وانقسامها
انما هو باعتبار تمايز الملكات وانقسامها فانقسام الامكان الى الذاتي والغيري ينبغي ان
يكون باعتبار انقسام الضرورة التي هي عبارة عن الوجوب والامتناع الى الذاتي والغيري

فينبغي ان يكون الامكان بالغير عبارة عن سلب الوجوب والامتناع الغيري فيرجع الى ما ذكره الشارح
هذا والتحقيق ان الامكان مطلقا عبارة عن سلب الضرورة والضرورة التي هي متعلقة السلب لا تخلو اما
ان يؤخذ مطلقا غير مخصصة بالذاتية فح لا يتحقق الامكان اصلا لا ذاتيا ولا غيريا هف لتحقق
الامكان الذاتي اتفاقا والاستدلال على انتفاء الضرورة هكذا وهذا حكم بانه بسبب الحكم ح تمتنع الطرفين لان
الشيء ما لم يجب لم يقع وجوديا كان او عدميا والحق خلافه كما عرفت بل الحق ان تخصص الضرورة المذكورة
بالذاتية ويكون ذاتيته وغيريته باعتبار اقتضاء الذات والغير سلب تلك الضرورة وح يظهر
الفرق بين الذاتي والغيري في الامكان بان الاول متحقق والثاني غير متحقق على وجه فسر الامكان
بالتفسير المشهور الذي هو عبارة عن سلب الضرورة مقابلا للوجوب والامتناع ولا يخفى على الفطن
ان مراد القوم من الامكان الغيري هذا المعنى لان رعاية الموافقة والمناسبة مع الوجوب
والامتناع الغيري على ما ذكرنا ووردنا لم يفعلوا لانهم لما فسروا الامكان مطلقا بسلب الضرورة
الذاتية وجعلوا ذاتيته باعتبار الاقتضاء الذات هذا السلب لزمهم ان يجعلوا غيريته باعتبار
اقتضاء الغير لهذا السلب فان قيل لا شك ان للوجوب الغيري مثلا نقيضا ونقيض الوجوب
هو الامكان ولا شك في ان نقيضه هو سلب الوجوب الغيري فيلزم ان يكون ذلك الامكان
سلب الوجوب الغيري ولا شك في انه ليس امكانا بالذات فلا بد ان يكون امكانا بالغير قلت
الكلام في اصطلاح المتكلمين ومنهم المص في الامكان الغيري تقوه ولا يقولوا احد بانه لم
يتحقق الامكان الذي هو سلب الوجوب الغيري **قوله** فيه بحث لانه قد صرح هذه الحاشية
ينبغي ان يكتب على قول المص فيما بعد والحقه وجوب آخر لاح عنه قضية فعلية واما ما ذكره ههنا
فالظ منه اختصاصه بالامكان هذا وقد عرفت وجه تخصيصه بالغير بالسابق مطلقا فخطا
لانه مخالف لتصريح المص ههنا فلو قال والثاني الصواب لكان اظهر **قال** الشارح فان الامكان
نسبة بين المهية من حيث هي هي وبين الوجود والعدم فيه مخصصا اذ الامكان نسبة بين المهية و
الوجود ايجابا وسلبا لانه نسبة بين المهية والوجود والعدم اذ الامكان الخاص مركب من
امكانين عامين موجبا وسالبا الا موجبا محصلا او معدولا وكانه مبني على ما قرر من المص
اعتبر الجهات في الوجود والعدم لا في الوجود فقط وكذا تسامح في قوله اما اذا اخذنا المهية مع الوجود

الذي م

بالسابق حيث حكم باستلزام للامكان واما تخصيص ما بالغير صح

الا لانه يشعر بان معروض الوجوب هو المهية المقيدة بالوجود وعلى ان يكون التقييد خارجا
سواء كان القيد ايضا داخلا او خارجا وليس هو المراد على ما عرفت كيف والمهية المأخوذة
من حيث كذلك كانت اعتبارية فكيف تتصف بالوجوب الخارجي وقس عليه الامتناع بل
المراد ان الوجوب كالامكان عارض للمهية من حيث هي حتى كان معروض الوجوب هو معروض
الامكان بذاته الا ان عروض الوجوب مشروط بوجوب العلة او وجوده دون عروض الامكان
فانه غير مشروط بامر **قال** المص وكل ممكن العروض ممكن في اراد بالعروض الحلول مطلقا
سواء كان حلول الاعراض في الموضوعات وحلول الصور في المواد واراد بالامكان الاول الامكان العام
ليتناول اللوازم كالحرارة للنار من غير كلفة هذا ظ عبارة المص ولا يرد عليه شيء اصلا واما ما ذكره الشارح
ففيه مناقشات اما اولا فلانه وقع في بعض النسخ بعد قوله والمدعى ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء الخ قوله
سواء كان حالا فيه كحلول الاعراض في محالها وحلول الصور في مواضعها اولا وح لا يلايم قوله ولو كان
واجب الوجود في نفسه لما امكن حلوله في غيره واما ثانيا فلان الفرعية غير لازمة وما ذكره من الاصل
بل اللازم منه ليس الا مجرد الاستلزام كما لا يخفى وغير لازم من عبارة المص اصلا واما ثالثا فلانه
يرد على المص على هذا النقض بالواجب ايضا اذ لا شك ان الواجب تعالى شانه محمول عليه
المفهومات العامة والخاصة الصادقة عليه لان عكس القضية الموجبة الصادقة صادقة قطعا
بناء على ان الحمل الايجابي عبارة عن الاتحاد في الوجود واتحاد شيء مع شيء في الوجود فرع تحقق كل
الاخر معه فيه **قوله** وكذا المحل الاخر والمركب من الحال وذلك المحل فيه انا لو فرض انه محل آخر
بحسب الواقع في تلك المجردات لعله يمكن ان يكون له حالا في مجرد آخر نعم لقطع التسلسل لا بد ان
ينتهي الى محل لا يكون له محل بالفعل واما انتهاؤه الى محل لا يمكن حلوله في مجرد آخر فغير ثابت
فتامل **قال** المص واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة ذكر الموجود بناء على ان الاحتياج
الى العلة انما هو للوجود والعدم واما المهية من حيث هي مع قطع النظر عن كونها موجودة او معدومة
فالظاهر انها لا يحتاج الى العلة وسيجيء في هذا كلام في الحاشية واما تخصيص الوجود فلان
بعضهم نفوا الاحتياج الى العلة في جانب العدم وههنا ويمكن ان يقال الغرض من اثبات الاحتياج

الى العلة اثناء الاحتياج في زمان البقاء في الوجود حتى يلزم الاحتياج الى الصانع دائما على ما سيجيء ويمكن
ايضا ان يوجه التخصيص بان علة العلم ليس حقيقة اذ ليس لعدم العلة تاثير وعليته بل تاثيره
وعليته عبارة عن عدم التاثير في الوجود فتامل هذا والظاهر من عبارة الشارح ان المذهب
الرابع ان علة الافتقار هي الامكان والحدوث شرط وح يتحقق هاهنا احتمال آخر وهو
ان يكون العلة هي الحدوث بشرط الامكان والمراد بالعلة هي الفاعلية ثم الدليل الذي ذكره مبني
على ان معنى حقيقة الامكان هي التساوي لا عدم الاقتضاء للوجود والعدم لكن الحاصل من التقسيم
هو الثاني والاول اثبت بالدليل الذي نفى دليل نفي الاولوية الذاتية ثم كون الاوسط ملزوما للاكبر
مما لم يشترط احد والآلزم ان يكون كبرى الشكل الاول ضرورية دائما ولم يقل به احد وكلية
الكبرى الاول لا يدل على هذا كما لا يخفى ولعل مراده بلزوم الاكبر للاوسط شموله
لجميع افراد الاوسط ولو بالامكان والكلام بعد لا يخلو عن خدشة لعدم تناوله الكبرى السالبة
والاولى ان يقال في بيانه ان هذا مخصوص بما نحن فيه والمدعى فيما نحن فيه موجبة ضرورية
قال الشارح لانه تقريره على ما يقتضي سوق كلام الشارح انه اراد على دفع الاحتمال الثاني بانه
لو اشترط في الاستدلال من احد المعلولين على الآخر العلم بصدورهما عن علة واحدة
اي العلم بتحقق العلة كان استدلالا بالعلة على المعلول لا باحد المعلولين على الآخر هف
والحاصل ان الاستدلال باحد المعلولين على الآخر استدلال شايع متعارف بينهم ويلزم
بمقتضى هذا الاشتراط ان لا يتحقق هذا النوع من الاستدلال بل يرجع الى احد النوعين
الاخيرين والجواب عنه انه على تقدير تسليم انه يلزم من الاشتراط المذكور وساطة
العلم بتحقق العلة لم يلزم عدم تحقق هذا النوع لمن الاستدلال بان فيه ان الاستدلال
من احد المعلولين على الآخر بان يثبت الاوسط الذي هو معلول العلة للاصغر ويثبت
الاكبر الذي هو معلول آخر له حتى يلزم ثبوت الاكبر للاصغر واللازم مما ذكر ان يكون الكبرى
فيما نحن فيه نظرية يحتاج الى برهان لمي من العلة على المعلول وذلك لا يقدح في كون
اصل الاستدلال استدلالا من احد المعلولين على الآخر هذا ولكن في توجيه عبارة الشرح
وتطبيقه عليه او على جواب آخر تعسف ظ وتقرير آخر له ان يكون هذا ابطالا آخر
للاحتمال الثاني وحاصله انه لا يمكن ان يكون هذا الاستدلال استدلالا من احد المعلولين
على الآخر كيف وهذا النوع من الاستدلال ليس استدلالا مستقلا بل يرجع الى

الاستدلال

الى الاستدلال بالعلة على المعلول وتقرير الجواب بانه لا يمكن القول بنفي هذا الاستدلال كيف وهم ه
صرحوا بان لزوم بعض المعلولات لعللها بين ولزوم بعضها لها خفي لا يمكن اكتسابه الا من الوجه
الاول فالاستدلال باحد المعلولين على الآخر متحقق ومصرح به في كلامهم فلا يمكن نفيه بالكلية
نعم ما نحن فيه ليس من هذا القبيل كما قررنا في الجواب الحق عنه فان قلت ما ذكرت كما يبطل هذا
الجواب يبطل الجواب الحق ايضا قلت لا لان العلم بصدورهما عن علة واحدة غير العلم بتحقق العلة و
جعلها وسطا في التصديق تامل لكن على هذا التقرير للسؤال يتوجه انه ينبغي ان يكون موضعه
بعد تمام الجواب الحق والامر فيه هين وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الاستاد من تبديل اللزوم ه
بالاستلزام غير صواب اما اولا فلان كلام الشارح ليس في الاستدلال باحد المعلولين على الآخر
بجعل العلة واسطة بل بجعل العلة اصغر وغرضه ان ما اراد استدلالا من كلامهم يكون من هذا القبيل
حتى لا يلزم بطلان هذا النوع واما ثانيا فلانه على تقدير تسليم ان كلام الشارح في بيان ه
الاستدلال من احد المعلولين على الآخر بجعل العلة واسطة فكما انه لا بد هاهنا من كون
احد المعلولين مستلزما للعلة وهو الذي جعل اصغر كذلك وجب كون احدهما لازما لها
وهو الذي جعل اكبر بل الثاني اظهر لان اشتراط اللزوم هاهنا لاجل ان النتيجة ضرورية
لزوم الكبرى يدخل فيه دون الصغرى وما وقع في اكثر النسخ لان الاستدلال بالمعلول على العلة
فلا يخفى ما فيه من المسامحة والنسخ الاخرى لان الاستدلال باحد المعلولين على الآخر واسطة
العلة وهذه اصح وقوله من غير ضميمة العلم بتحقق العلة ليس على ما ينبغي بل ينبغي ان يقول
فيصح الاستدلال بذلك البعض على العلة المعينة **قال** الشارح ولما استلزم العلم بالامكان
وجود العلم بالافتقار اي لا يستلزم العلم بالحدوث العلم بالافتقار اصلا لا استقلالا لا
ولا جزءا ولا شرطا **قال** الشارح والحكم بان احد المتساويين لا يترجح الخ لا يخفى ان اللازم منه دعوى
البديهة في استلزام التساوي الذي هو حقيقة الامكان للاحتياج وليس الكلام فيه انما الكلام
في عليته له ولو ادعى البديهة في تحقق الترتب الذي هو معنى العلية بين التساوي والافتقار فم

لان كلامه في جواز كون الامكان معلولا للافتقار وح
فيكون من الاستدلال بالمعلول على العلة
صعوبة لاستدلال بالمعلول على العلة
بل لا معنى له وسائط العلم بتحقق العلة
لاحتياج الى ... اصلا منه

عدم دلالة العبارة عليه وعدم مساعدة قوله ولذلك تراها لا يكون دعوى البديهة في اصل الدعوى
وليس اثباتا للدعوى ثم لا يخفى ان تنفر البهايم عن صوت يحتمل احتمالا ظاهرا انه من جهة انه لم يكن هناك
صوت فوجد وهو معنى الحدوث وما ذكره الاستاذ في الحاشية من توجيه التأييد بفعل البهايم
ليس بصحيح كيف والبهايم لم يقدروا على تأليف قياس يشترط فيه كلية الكبرى بل الظاهر ان هذا العلم
انما يحصل لها بطريق العادة كما في تنبهها عند استماع الاسماء الموضوعة لها فانها لا يتيسر لها ما وضعت له
الاسامي بل لما عطف لها عقيب هذا الصوت وتكرر ذلك تنبهت بما عطف به عند استماع ما يفاده
قال المص وقد نتصور وجود الحادث ولا نطلبها اى لا نطلبها من جهة العلم على تأثيرها
وما نثبتها بالحدوث لا استقلالا ولا جزء ولا شرطا فهذا الدليل ينفي جميع مذاهب المخالفين
كما صرح به الشارح الاصفهاني ولا يرد عليه ما اورده المحشي الحلي وتلقاه السيد بالقبول وظ
كلام الشيخ الجديد يقتضيه قال الش بما تابع على التقدير الاول هذا بناء على اعتبار
الترتيب بين ذوات تلك العلل ولو اعتبر وصف العلية ففي صورة الترتيبية والعينية
يصير المراتب خمسا وفي صورة الجزئية يصير ستا كما يظهر بالتأمل قوله الظ ان يقول او نقض
فقد يقول لما تقرر ان علة الافتقار ينحصر في الامكان والحدوث فاذا لم يكن العلة امكانا ثبت
انه حدوث ونقول ايضا لعل هذا معارضة بالنسبة الى التدليل ان الامكان علة للافتقار
وقد يقال ايضا اراد بالمعارضة المعارضة اللغوية ومثل هذا وقع في كلام المص في شرح
الاشارات قوله اما لو اراد وا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فيه بحث لانه
سيجيء في الشرح ان من يقول بان علة الحاجة هي الحدوث قال بان الممكن حين عند البقاء لا
يحتاج الى المؤثر لعدم علة الحاجة وهي الحدوث ولو كان المراد من الحدوث هذا المعنى فلا يخفى
انه متحقق حين البقاء فهذا التوجيه لا يصلح توجيها لكلامهم هنا لكن كلام الشيخ في
الاشارات يؤيد ما ذكره رة وصرح به الشارح في شرحه حيث قال ثم ذكر ان علة التعلق ايضا
لو كان كون المعنى مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة
دائمة للمعنى المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحال حدوثه فقط

حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عنه فاعلم هذا كلام المص في شرحه ولا يخفى ان المسبوقية بالعدم
انما يكون حال البقاء اذا اخذت على وجه اخذه رة فتأمل وقوله لكان حادثا ينبغي ان يقول
بدله لكان وجوده مسبوقا بالعدم كما وقع في عبارة المحقق الشريف وفي قوله لان هذه الحيثية
لا يتأخر عن الوجود مسامحة بل ينبغي ان يقول عن الايجاد لان المستدل بنى كلامه عليه ولم يجزم
بتأخره عن الوجود الا ان يوجه هذا بناء على ما اشار اليه في الحاشية السابقة من ان الحدوث
كيفية النسبة الفعلية فيتأخر عن ثبوت الوجود للماهية ثم تأخر كيفية النسبة عن النسبة
فكان فيه ايماء الى انه لم يحتج الى التنزل المذكور بل ينبغي فيه الجزم بتأخر الحدوث عن الوجود
ومع لفظ الوجود واقع موقعه قوله فيندفع هذا التوهم واسالا ان مثل هذا واقع شايع عندهم
كالكاتب بالقوة ولا يتوهم احد انه اصطلاح في الكاتب غير المشهور ويرد عليه انه ان اريد بالقوة
مقابل الفعل فيلزم عدم الافتقار حين الحدوث ولم يقل به احد لانهم اتفقوا على تحقق الاحتياج
حين الحدوث وانما اختلفوا في تحقق الافتقار حين البقاء وان اريد بالقوة الامكان الذاتي
فيلزم تحققه حين البقاء وقد عرفت انهم ليسوا قائلين به قال الش حتى يجوز ان يوجد
ممكن بلا علة الرجحان من غير احتياج الى الغير لهم ههنا مطلبان احدهما ان الذات لا يكون
منشأ للاولوية والمراد انها لم يكن كافية فيها والثاني ان تلك الاولوية لا يكفي في وقوع
احد الطرفين والمراد بالرجحان الرجحان بحسب نفس الامر لا الرجحان بالنظر الى الذات
فقط اذ مجرد هذا الرجحان لا يكفي في وقوع احد الطرفين به حتى ظهر انه لا يجوز ان يجامع
الرجحانان فضلا بان رجحان الطرف المرجوح رجحانا واقعيا يزول رجحان الطرف الراجح
فيجوز زواله بالذات اى بالنظر الى الذات بمعنى ان الذات لا يأبى عن زواله فلا يكون للمقتضى
لا بد ان يأبى عن زوال المقتضي اذا كان تاما كما هو المفروض ثم ان السيد السند اخذ الاولوية
لذاته بوجه آخر وصوابه كما ان الواجب موجود بذاته لانه واجب من غير ان يكون الذات علة
للوجوب والوجوب علة للوجود ولا ان يكون الذات علة للوجود كما هو رأى المحققين
كذلك يقول الخصم الممكن موجود لان الوجود اولى والبقاء بالنسبة اليه من العدم في نفس الامر

من غير ان يكون هناك علية واقتضاء فلا يبطل هذا الاحتمال بالدلايل المشتملة على حدث الاقتضاء
والعلية بل لا بد في عناية اذ يمكن ان يقع الذات لما كانت كافية لوقوع الاولوية والاولوية
كافية لوقوع الطرف الراجح سواء كانت الكفاية باعتبار كونها علة لها او مستعقبة لها فنقول ان امتنع الطرف المرجوح نظرا الى الذات لزم خلاف الفرض وان جاز نظرا اليها
يلزم جواز تخلفها بكفى الذات في تحققه عنه وتخلفه بكفى الشي في وقوعه من ذلك الشي
مثل تخلف المقتضى عن المقتضى بل تخلف المقتضى عن المقتضى انما يستحيل لان المقتضى
اذا كان تاما مانع الاقتضاء كان كافيا في وقوع المقتضى وقس عليه ساير الدلايل تأمل وقد
يمكن اثبات الواجب من غير الاستعانة بنفي الاولوية الناشية عن الذات بان يقال لا يخلو
اما ان يتحقق فيما بين الموجودات موجود هو عين الوجود القائم بالنفس او لا فعلى الاول يلزم ثبوت
الواجب نعم لنا لان هذا الموجود يكون بحيث اذا التفت اليه من غير النظر الى غيره يكون موجودا
ولا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه وعلى الثاني فنسبة مفهوم الوجود اليه نسبة العوارض
وكل مفهوم يكون عارضا للمفهوم لا بد ان يكون عروضه له معللا بعلة ومجعولا بجعل جاعل والا لكان
ذاتيا له اذ من خواص الذاتي انه لا يعلل حتى انهم عرفوا الذاتي بهذا والعرضي بخلافه وسيجي
في بحث الماهية في كلام الاستاد ما يحققه واثبات كون وجود الواجب عين ذاته مبني عليه على ما
ستعرف والعلة اما الذات او غيرها لا سبيل الى الاول لان مفيد الوجود لا بد ان يكون متقدما
بالوجود على ما مر جوابه في اثبات عينية وجود الواجب فتعين ان يكون غير الذات وننقل
الكلام اليه اما انه عين الوجود القائم بالنفس او غيره فيدور او يتسلسل او ينتهي الى الوجود
القائم بالنفس والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب فبهذا الدليل يلزم
وجود الواجب مع كون حقيقته عين الوجود القائم بذاته قوله هذا انما يتم اذا كان
اقتضاء الذات آه يمكن اثباته بانه لما فرضنا ان الذات كافية في ذلك الرجحان كانت
مستلزمة وموجبة له والا لجاز تخلفه عنها فاما بلا سبب فيلزم ترجح المرجوح
بلا سبب او بسبب فلعدم هذا السبب دخل في وقوع ذلك الرجحان فلم يكن الذات
كافية وايضا عدمه وهو مرجح ليس لانه لا يصلح للوقوع وهو ظ فاما العدم المقتضي للوجود

بحسب الظهور بان كان يمكن صحيح

هو عين الوجود

المانع والمقتضي ههنا هو الذات من حيث هو يتحقق ولا يتصور ههنا مانع يكون لعدمه مدخل في ذلك
الوقوع والا لم يكن الذات كافية فعدم الوقوع مع والوقوع واجب فظهر ان المقتضي الكافي في وقوع
الشي لا يجوز ان يقتضيه على سبيل الاولوية بل اقتضاؤه له انما هو على سبيل الوجوب تأمل و
هذا الكلام مبني على ان المراد من كفاية الذات ان لا يتوقف على شي آخر اصلا ولو كان شيئا
مستندا اليها والا توجه ما سيجي انه يجوز استناد عدم السبب الى الذات ايضا فلم يحتج
الذات الى شي خارج غير مستند اليه ويمكن دفعه بما سيجي فانتظره قوله فهو بعينه يقتضي
مرجوحية الطرف الآخر لما تقرر ان المتضايفين معلولا علة واحدة فهو يرتبط كل منهما بالآخر
بسببها وههنا نظر وهو ان ما ذكره الاستاد على وجه الشرح يرد ههنا ايضا بان يقال اقتضاء
مرجوحية الطرف المقابل انما هو على سبيل الاولوية فالمرجوحية وان استلزم الامتناع لكن
الذات لا يستلزم المرجوحية نعم الذات المأخوذ بشرط المرجوحية مستلزم للامتناع لكن
هذا الامتناع غيري لا ينافي الامكان الذاتي كما لا يخفى ويمكن دفعه بمثل ما دفعناه ايراده على دليل
الشارح فتأمل قال الشارح اما اولا فلانه قيل هذا ايراد على الدليل المشهور باختيار الشق الاول
ومنع لزوم الامتناع الذاتي المقابل للامكان الذاتي وهذا انما يتوجه لو اراد المستدل
بامكان الطرف المقابل الامكان بحسب نفس الامر اما لو اراد الامكان بالنظر الى ذات الممكن فقط
من غير النظر الى غيرها فلا يتوجه كما لا يخفى ولعل المجيب لم يتوجه الى هذا الجواب لتحقيق
عنده ان هذا القسم اعني ما يكون الذات مقتضيا للرجحان والرجحان مقتضيا لوجوب
الوجود على تقدير الوقوع داخل في الواجب دون الممكن وسيظهر وجه آخر لعدم اختيار هذا
الجواب قوله ان يكون هو وحده مستلزما للوجود فان قلت كما ان في توجيه الشارح تكلفا من حيث
تخصيص الغير بما لا يكون مستندا الى الذات فهكذا في توجيهه ره تكلف من حيث تخصيص
عدم الالتفات بعدم الالتفات على وجه يكون الغير جزءا للملزوم قلت ليس في هذه التخصيص
تكلف لانه مما يتبادر من اللفظ دون الاول ثم لا يخفى انه لا يمكن توجيه كلام الشارح بما ذكره ره

المتضايفين ... الذات

عند التأمل قوله يرد عليه مثل ما اورده على الوجه الذي اخترعه فيه نظر لانه على تقدير عدم
وقوع سبب الطرف المرجوح نظرا الى ذات الممكن كان الذات مقتضيا العدم هذا السبب اقتضاء
بطريق الوجوب دون الاولوية ويكون وقوعه ممتنعا بالنظر الى الذات فان قيل لعل اقتضاء
عدم سبب الطرف المرجوح لعدم وقوع المرجوح بطريق الاولوية فيكون اقتضاء الذات
لهذا العدم ايضا بطريق الاولوية وكلامه في هذا الاقتضاء انه بطريق الاولوية
لا في اقتضاء الذات عدم السبب المذكور قلت لعدم السبب اعتباران احدهما اعتبار انه
مقتضى لمسببه وثانيهما انه عدم السبب مطلقا بالنسبة الى عدم المسبب المفروض فبالاعتبار
الاول وان جوز العقل تخلف عدم المسبب عنه اذ لم يثبت بعد ان الشيء ما لم يجب لم يقع
لكن بالاعتبار الثاني لا يجوز اذ لا يجوز وقوع المسبب بدون السبب مطلقا ونحن فرضنا الكلام
في السبب مطلقا ومعلوم انه اذا امتنع جميع اسباب الشيء نظرا الى شيء كالذات فيما نحن فيه امتنع
امتنع ذلك الشيء نظرا اليه ايضا بديهة فليتأمل قوله وهذا الوجه قريب مما
اخترعه لا يخفى ان المقام اللائق لبيان هذا الكلام قول الشارح واستدل عليه بانه لو تحقق
اه فالتعرض له في هذا المقام لا بد له من نكتة ولعل النكتة فيه التنبيه على ان الجواب الذي
ذكره الشارح بقوله فالاولى ان يجاب بجعل الاستدلال المشهور راجعا الى الدليل الذي اخترعه
الشارح بيان ذلك انه لما بالفرق على ان يعتبر امكان الطرف المرجوح وعدم امكانه في الدليل
المشهور بحسب نفس الامر كما هو المتبادر وجعل ذكر فيه حديث سبب المرجوح وجعل المحذور
فيه تخلف المقتضى عن المقتضي ليتم بحسب نفس الامر والا لو جعل المحذور التخلف نظرا الى
الذات لم يكن ذكر السبب محتاجا اليه في الدليل المخترع بحسب النظر الى الذات كما هو مصرح
مصرح به فاذا جعل المحذور جواز التخلف نظرا الى الذات كما هو مقتضى جواب الشارح
لم يبق فرق معتد به بين الدليلين وبما قررنا ظهر ان الجواب الاولى مثل جواب السيد يكون
جوابا بتغيير الدليل لان المقدمة الممنوعة لزوم امكان مرجوحية الطرف الآخر بحسب نفس الامر
اي الراجح

والذي

والذي بينه الشارح لزوم امكان مرجوحيته نظرا الى الذات وبما ذكرنا يظهر وجه آخر لعدم تعرض
السيد لدفع الاعتراض الاول عن الدليل المشهور بما ذكرنا سابقا وهذا اصوب وعليك التأمل
قوله فلا يتوقف وقوع له فيه بحث اما اولا فلانه ليس غرض المستدل هنا الا اثبات الاحتياج الى
امر خارج عن الذات مغاير للاولوية حتى لا يكون الاولوية كافية وقد ثبت هذا بما ذكره واذا ثبت
الاحتياج الى الغير في الجملة ثبت الاحتياج الى المؤثر الموجود وهو غير الذات وبه ثبت المطلوب بناء
بناء على ان الاحتياج الى الغير مطلقا كان موجبا للاحتياج الى المؤثر الموجود كما يفهم من الحاشية الآتية
حيث لم يقيد الغير فيه بما لا يكون مستندا الى الذات واما ثانيا فلانه لا شك ان عدم السبب اي سبب
المرجوح مطلقا مستلزم وموجب لعدم المرجوح اي لوقوع الراجح وح نقول لا يخلو اما ان يكون
الذات كافية في اقتضاء عدم السبب اولا وعلى الاول يكون الذات مستلزمة لوقوع الراجح لان
الذات ح مستلزمة لهذا العدم لما قررنا سابقا ان الكافية في وقوع شيء مستلزم له والمستلزم
للمستلزم للشيء مستلزم لذلك الشيء وعلى الثاني لا يخلو اما ان يتوقف على امر غير مستند الى
الذات فثبت المط وهو الاحتياج الى غير الذات او الامور المستندة اليها اولا يتوقف الا على
الامور المستندة الى الذات وح نقول الذات مع جميع تلك الامور لا بد ان يكون كافية فيه والا
استند الى خارج عن الامور المستندة الى الذات هف واذا كانت الذات مع تلك
الامور كافية في هذا العدم يكون مستلزما له ويكون مبدأ له لاستحالة انفكاك الجانب
الراجح عن الذات فيكون داخلا في الواجب الذاتي كما مر في كلام السيد قدس قوله ويرد على قوله
فيه نظر اما اولا فلان هذا الكلام في هذا المطلب بعد فرض ان الذات كافية في الاولوية
والنزاع انما هو في ان الاولوية هل هي كافية في وقوع الطرف الراجح اولا فلا يتوقف
الاولوية على هذا الفرض على عدم السبب المذكور وعدم اجتماع السبب المذكور للاولوية
لا يدل على عليته لعدمها وهو ظ واذا لم يتوقف الاولوية على عدم سبب المرجوح مع توقف
وقوع الطرف الراجح عليه يلزم عدم كفاية الاولوية في وقوع الطرف الراجح واما ثانيا فلان العلة

اى عدم كفاية رجحان الطرف الراجح فى وقوعه

الكافية قد يطلق ويراد بها ما لا يتوقف المعلول على امر خارج عنها سواء كان التوقف بلا واسطة او بها
وقد مر نظير ذلك فى بحث الوجوب فعلى تقدير تسليم ان الرجحان ايضا موقوف على ذلك العدم وكان
ذلك العدم علة بعيدة يلزم عدم كفايته فى وقوع الراجح واذا ثبت عدم الكفاية يلزم الاحتياج
الى امر خارج فى الجملة ولو بالواسطة فيحتاج الى مؤثر موجود ويمكن اثبات الواجب تأمل فيه
قوله اقول الممكن اه يمكن الجواب بتغيير الدليل فى الشق الثانى بان يقال وان لم يجب فيمتنع عدم
الوقوع مع تلك الاولوية فان كان عدم الوقوع بلا سبب لزم ترجيح المرجوح بلا سبب هف
وان كان مع سبب فعدم هذا السبب مما يحتاج اليه الطرف الراجح فلم يكن الرجحان كافيا
وعلى ما قررنا لا يتوجه السؤال الذى اورده بقوله انه على تقدير وقوع سبب الطرف المرجوح
لا يبقى الرجحان اه لان الكلام بعد فرض وقوع الرجحان واما السؤال الذى اورده بقوله لقائل
ان يقول فهو متوجه ومندفع بالجواب الذى قررنا **قوله** وايضا لا يجرى فى المعلولات الآنية
هذا وقع فى بعض النسخ وتوجيهه ان المعلول الآنى لما امتنع وجوده فى آنين فاذا فرض وجوده
فى آن وعدمه فى آن آخر ترجيحا بلا مرجح وانما يلزم ذلك لو جاز وجوده فى الآن الآخر
ويمكن ان يقال عدمه فى آن بعد وجوده فى آن وان كان ممتنعا فلا يطلب الترجيح لكن يطلب الترجيح
كون هذا الآن طرفا لوجوده والآن الآخر لم يصر ظرفا لوجوده مع تساوى نسبة الآنين
الى الذات فان قلت لعل الذات يقتضى اولوية وجوده فى هذا الآن دون غيره قلت الخصوص
الآنى مدخل فيه فلا يكفى الاولوية لكن هذا التقرير لا يلائم تقرير الشرح ويمكن ان يقال
المقصود بالذات من نفى الاولوية او نفى كفايتها امكان اثبات الصانع فاذا ثبت ان بعض
الممكنات لا يمكن وجودها بدون امر خارج ثبت المطلوب فان قلت لعل الموجود الاول
هو الامر الآنى وينتهى سلسلة الموجودات الممكنة اليه وهو يوجد بمحض الاولوية وقد
عرفت جوازه قلت الامر الآنى لا يمكن ان يوجد بمحض الاولوية والا لكانت الاولوية
كافية فى وجوده فيكون مستلزمة لها بناء على ما قررنا ان الكافى فى الشىء مستلزم
لوقوعه والمستلزم للمستلزم للشىء مستلزم لذلك الشىء فالذات مستلزم لوجودها

فلا يجوز زوال الوجود عنها ويمكن بيان المطلب بوجه آخر وهو ان الرجحان الذى يقع به الطرف
الراجح لا بد ان يكون بحسب نفس الامر اذ لا يمكن تحقق الشىء بدون ان يكون وقوعه راجحا على عدم
وقوعه فى نفس الامر فلو كان كافيا فى وقوع الطرف الراجح لا يجوز تخلف ذلك الطرف عنه فكان
وجوبا لا رجحانا والا لزم وقوع الطرف الآخر فيلزم اجتماع الرجحانين بحسب نفس الامر
وقد عرفت استحالته واما ان الذات لعلها يقتضى ذلك الرجحان على سبيل الاولوية دون الوجوب
فلم يلزم ان يكون الذات داخلة فى الواجب بالذات وان يكون الرجحان وجوبا فقد عرفت
جوابه **قوله** قلت له ان يقول اذا جوزتم ذلك الى قوله بواسطة تلك المقدمة التى لولاها لم
يتمش الاثبات على تقدير التساوى ايضا فيه نظر اذ لا يمكن ان يقال هذا على تقدير التساوى
لما تقرر ان الامكان بمعنى التساوى علة للافتقار الى المؤثر كما ظهر على من نظر الى الدليل
الذى مر واما على تقدير الاولوية فيمكن ان يقال لعله لا يفتقر الى مؤثر كيف لا والحال ان التساوى
الذى هو علة الافتقار الى المؤثر لم يتحقق هيهنا فكذا معلوله اذ قد تقرر ان ليس له علة وراء
التساوى والحاصل ان قولنا المحتاج الى الغير فى الوجود محتاج الى مؤثر موجود يحل الى قولنا
كل محتاج الى الغير لا بد له من مؤثر والى ان هذا المؤثر لا بد ان يكون موجودا والثانى لازم من فرض
كون المحتاج وجودا والاول لازم من التساوى الذى فرض انه علته وغير لازم من مجرد كونه
محتاجا الى الغير فافترقا واما قوله ولهذا حكموا اه ففيه ان هذه التفريعات بعد نفى الاولوية
قوله ثم لا حاجة الى ذلك اى الى التزام ان وجود الممكن المفروض معلول للعدم ولا يحتاج الى وجوده
اصلا حتى يلزم ان يكون ذلك العدم فاعلا له مؤثرا فيه وهذا مع انه خلاف ما سيجىء
من ان اثر العدم لا يكون الا عدما مخالف لما تلقاه الشارح بالقبول ههنا حيث قال انما المستحيل
ان يكون الوجود اثر العدم ولا الى حوله ولا استحالة فى ان يكون العدم اثر الوجود لما سيجىء
بيان استحالته ثم لما لم يمكن فى قوله بل يكفى ان يقال دخل فى شىء من مقدمات المستدل اشار
الى تفصيل المنع فى قوله والتحقيق اه والحاصل ان عدم العدم انما يكون وجودا اذا كان العدم
الثانى غير وارد على عدم آخر واذا كان علة العدم انتفاء المانع ونظر انه عدم وارد

على عدم وتستلزم للوجود فعلى تقدير ان يكون عدم علة العدم علة الوجود يكون العلة عدم انتفاء انتفاء المانع وهو اما نفس الانتفاء المانع او ملزومه فلا وجود ههنا حتى يتصور ان يستند اليه وجود الممكن المفروض لا يق لا يمكن كفاية عدم المانع في وجوده ضرورة انه لا بد له من مؤثر موجود لما مر ان كل ممكن محتاج الى غيره في الوجود لا بد له من مؤثر موجود لانا نقول هذا دليل آخر لا يحتاج فيه الى الاستعانة بكون عدم العدم وجودا وكون عدم العلة علة لعدم المعلول ثم اورد على نفسه ان هذا اى الجواب الذى ذكره مبنى على القول بجواز كون العدم اثر الوجود كما كان جواب الشارح مبنيا عليه ولا يخفى عليك انه يمكن اجراؤه في المقدمة الأخرى وهى امتناع كون الوجود اثر العدم لان علة الوجود على هذا الفرض منحصرة في عدم انتفاء انتفاء المانع فيكون فاعلا مؤثرا لان غير الفاعل لا يكون تاما فيلزم جواز تأثير العدم في الوجود لا يخفى جريان الجواب الذى ذكره ههنا فيه والقول بان وجود المانع مقارن لعدم العلة وليس علة مبنى اما على ان العلة حقيقة هى عدم مجموع علة الوجود حتى يكون انتفاء انتفاء المانع ايضا ليس علة حقيقة بل العلة يتحقق في ضمنه مقارن له او ان العلة حقيقة ههنا هى انتفاء انتفاء المانع لكنه غير الوجود وبهذا يظهر جواب آخر عن قول الشارح وما يق اه وهو منع كون عدم العدم هو عين الوجود والسند ظاهر هذا ثم ان الشارح لم يلتفت الى كون الرجحان علة للوجود فيلزم ان يكون عدمه علة للعدم تنبيها على انه من قال بالاولوية الذاتية لا يقول بعليتها ولا بعلية الذات ايضا بل يرجع كلامه الى ان الذات يوجد من غير علية وتأثير وما وقع من لفظ الاقتضاء والتأثير فانما هو على سبيل المسامحة على انه لو سلم العلية نمنع لا يتخلف ما لزم منه مدخلية عدم عدم الرجحان اعنى وجود الرجحان فلا يلزم الاحتياج الى الرجحان

قوله مع زيادة اختصت تلك الزيادة بالاولوية الخارجية لان الامتناع المذكور لو كان مستندا الى الرجحان المستند الى الذات والذات كافية فيه يكون الامتناع مستندا الى الذات ايضا مع ان الكلام بعد تسليم جواز وقوعه تارة وعدم وقوعه اخرى بالنظر الى ذات الممكن ه واما ههنا فاللازم انما هو كون الامتناع مستندا الى ذات العلة المقتضية للرجحان ه

قوله وايضا يمكن ان يق فيه نظر لان الكلام في احتياج وقوعه في بعض الاوقات ه دون بعض الى مرجح آخر يرجح بعض الوقت بوقوع الممكن فيه على بعض آخر مع ان كل الوقت ظرف المرجح المفروض اولا لا في الاحتياج الى وقوعه في جميع الوقت دون بعضه فقط الى مرجح يرجح جميع الوقت للوقوع دون البعض فقط ويمكن ان يق انه وجه آخر لبيان علة جواز وقوعه تارة وعدمه اخرى بعد الوجهين بان العلة اقتضت رجحان وقوعه في جميع الوقت على وقوعه تارة وعدمه اخرى فوقوعه تارة وعدمه اخرى وان كان ممكنا نظرا الى ذات الممكن والى الرجحان الناشى من العلة لطرف الراجح لكنه ممتنع نظرا الى هذا الرجحان الآخر اى رجحان وقوعه في جميع الوقت على وقوعه تارة وعدمه اخرى قوله ويكون معنى الاقتضاء آه جواب سؤال وارد في المقام وهو انه لا شك في انه يمتنع تخلف الطرف الراجح عن الرجحان الذى يكون بحسب نفس الامر والا لزم جواز اجتماع الرجحانين بحسب نفس الامر وهو محال ولما كان ذات العلة كافية مقتضية لذلك الرجحان فينتهى الى حد الوجوب فاجاب بان اقتضاء الذات الرجحان لعله بطريق الرجحان دون الوجوب وقوله هذا الوجه اشارة الى عدم جريانه في العلة الآتية بناء على نسخة لم يذكر فيها ذلك في الاولوية الذاتية فتأمل قوله او عدم كفايته بافرض كفايته لقائل ان يقول المفروض كفاية المرجح الاول في وجوده في جميع الازمان والاحتياج الى مرجح آخر لوجوده في بعضه فقط ولعل هذا المرجح يكفى في وقوعه في جميع الوقت وفي البعض في ضمن الجميع ولا يكفى في وقوعه في البعض فقط وبعبارة اخرى المفروض كفاية المرجح الاول في اصل الوجود ولعل الاحتياج الى مرجح آخر لتخصيص بعض الوقت في كونه ظرف الوجود مع وجود المرجح الاول في كل الوقت تأمل قوله يمكن ان يق المراد بجواز العدم كما يقتضيه سوق كلامه عدم الفعليا اى عدم النسب الفعلية سواء كانت ايجابية او سلبية فيتناول الوجوب المذكور وجوب العدم ولا يبعد ايضا ان يجعل الوجوب المذكور مخصوصا بوجوب الوجود ويعلم حال العدم بالمقايسة واما جعل الجواز بمعنى الامكان الخاص حتى يكون المعنى جواز الوجود والعدم واحدهما باعتبار وجوب العدم والآخر باعتبار وجوب الوجود ففيه

انه ينبغي ان لا يذكر العدم او يذكر الوجود ايضا **قوله** كما في قوله ثم العدم قد يعرض لنفسه هذا المثال
يصلح مثالا للطبيعية والجزئية ايضا واما الثاني فلا يصلح الا للطبيعية واشار بلفظ الصورة
الى ان تقرير القضايا المستعملة يكون كلية بحسب الحقيقة وما وقع في صورة الطبيعية او الجزئية
فلا بد من تأويله مثلا يصدق على كل فرد من العدم ان طبيعته قد يعرض لنفسه وكذا يصدق على كل
فرد ان بعضا منه قد يعرض لنفسه وعلى ما نقل من الشيخ كما في بعض النسخ لا حاجة الى التأويل في الجزئية
قوله اذ النفس مادية بالمعنى المراد اي بمعنى المادة اعم من ان يكون قائما بالمادة او متعلقا
بها تعلقا شبيها بالحلول فيها وانما كان هذا المعنى الاعم هو المراد هنا لان المراد بالمادة
هنا محل الاستعداد وكل حادث له الامكان الاستعدادي عندهم والنفس حادثة لها — مادية
استعداد قائم بالبدن وفي قوله والصواب نظر لان ما ذكره انما يكون صوابا لو كان المراد من قوله المركبات
ان الامكان الاستعدادي متعلق بالمركبات بمعنى ان استعدادها واما اذا كان المراد ان محلها
ومعروضها المركبات فلا اذ الامكان الاستعدادي انما يكون عارضا للموضوع اذا كان الحادث
عرضا او للهيولى اذا كان صورة او للبدن اذا كان نفسا وكل ذلك مركب ولو بحسب الفرض
ويمكن ان يوجه ح لا شك ان النفس موضوع لاعراضه ومحل لاستعدادها مع عدم تركبها فالحصر
غير مستقيم على هذا التقدير ايضا فلو كان ره اكتفى بقوله كالنفوس لكان الاستدلال به
على عدم ارادة الحصر صحيحا على التوجيهين بقول المص بالمركبات وعند هذا ظهر ان ارجاع
جميع المواد الى الهيولى وحصرها فيها على ما ضلوا محل مناقشة فتامل **قال** الش وقد يخص
الغير بالعدم الظاهر من كلام الشيخ ومن يحذو حذوه ان معنى الحدوث هو المسبوقية بالعدم و
تلك المسبوقية اما بالزمان وهو الحدوث الزماني واما بالذات لا بالزمان وهو الحدوث الذاتي ولما كان
في مسبوقية الشئ بالعدم لزوم مدخلية عدم الشئ في وجوده وذلك باطل بل يرجع فلا الى مسبوقية
وجود الشئ بامكان عدمه على ما سيجئ في كلام المص ره وفيه من التكلف ما لا يخفى غيروا الى ما ذكره
المص واردوا بالسبق في الموضعين مطلق السبق الشامل للذاتي والزماني فمعنى القديم
الزماني ان لا يكون مسبوقا بالعدم اصلا لا بالذات ولا بالزمان والحادث الزماني ما يكون

وجوده

والمراد بالوجود في مضى من زمانه وهو الحدوث صح

وجوده مسبوقا بالعدم اما بالذات او بالزمان الا ان القسم الاول لا يتصور اذ لا يمكن مدخلية احد
النقيضين في تحقق الاخر هذا **قوله** والاولى ترك هذا التكلف فان قلت كلام المحشي يشعر بان ما ذكره
الش صحيح لكنه مشتمل على التكلف والصواب انه غير صحيح اما اولا فلان الاب مقيسا الى ابنه وان
لم يكن فردا من الحادث الاضافي اي ليس حادثا اضافيا بالنسبة اليه لكنه حادث زماني بالنسبة
الى ابيه فيصدق عليه الحادث الاضافي المطلق اذ لا شك ان المقصود بيان النسبة بين الحادث الاضافي
المطلق والحادث الزماني لا بين الحادث الزماني وفرد من الاضافي وفي المادة المذكورة انما
ينتفي فرد من الاضافي لا مطلقه واما ثانيا فلان الاب مقيسا الى ابنه كما انه ليس حادثا اضافيا
كذلك ليس حادثا زمانيا من تلك الحيثية بل حدوثه انما كان من جهة مسبوقيته بالعدم
قلت مقصوده ان الاب المأخوذ بتلك الحيثية مادة افتراق الاضافي بدون الزماني اذ لم يكن
الذات من حيث هي مادة الافتراق والتكلف من جهة ان المتعارف في بيان النسب بين المفهومات
اعتبار الذوات المتباينة في بيان الافتراق لا اعتبار امر واحد مأخوذا باعتبارين وجعل
مادة الافتراق هو مأخوذا باعتبار واحد والتكلف الذي ذكره اشارة اليه وسيجئ مثله في
كلام المص والايرادان مندفعان اما الاول فلان بين القدم والحدوث الاضافيين لما كان تقابل
التضايف فلا يمكن اتصاف الموضوع الواحد بهما من حيثية واحدة بل الموضوع مأخوذا
باحد الاعتبارين موضوع احدهما فقط وبالاعتبار الاخر موضوع للاخر فقط فالاب المأخوذ
من حيث هو موضوع لاحدهما وهو القدم لا يتصف بالمقابل الاخر اصلا واما الثاني فلان
بين القدم والحدوث الزماني لما تحقق تقابل السلب والايجاب فالاب المأخوذ من حيث هو كذلك
لما لم يكن فردا للقديم الزماني كان فردا للحادث المقابل له لا محالة هذا تحقيق ما ذكره الش
فتامل **قوله** وبالجملة العقل لا ينقبض آه ان جعل هذا حاصلا للكلام كان مسوقا على اسلوبه
كما هو الظ ففي قوله ولا دليل جزاءه لانه ممنوع ولعله لهذا عقبه بقوله بل التفتيش عما يوجب
لكن المنع متوجه وربما استدل عليه بان وقوع كل نقيض يتوقف على عدم النقيض الاخر

يمكن ان يكون وجه التأمل ان العدم على التقدير المذكور موقوف على رفع اللاعدم لان نقيض العدم هو اللاعدم ورفع اللاعدم ليس ... هو العدم فكيف عدم الوجود ولذا كان مستلزما له تأمل

ووقوع كل معلول يتوقف على عدم النقيض الآخر الذي هو المانع وفيه انه لو كان كذلك لما لزم توقف العدم على نفسه اذا فرض كونه معلولا واتصافا بالتأثير اذ على التقدير المذكور كان يتوقف على عدم الوجود ونقيضه الذي هو المانع عن العدم فتأمل قوله وكونه على تقدير تحقق المانع آه جواب سؤال تقريره على وجه يكون موافقا للمقام انه لا شك انه اذا كان آه مثلا مانعا من وجود زيد مثلا ووجد زيد لم يوجد فعدم آه من حيث انه مانع مما يتوقف عليه وجود زيد فاراد بالمانع ما فرض اتصافه بالمانعية وبانتفائه انتفاءه من حيث انه مانع فاجاب بانه ليس كل ما ينتفي الشيء عنده وجوده يكون عدمه مما يتوقف عليه ذلك الشيء ثم لا يخفى ان الامكان والوجوب الثاني والتأثير مما يتوقف عليه المعلول فلا يكون العلة التامة بسيطة وسيجيء تفصيله في بحث العلة والمعلول قال الشارح واما اذا كانت العلة التامة هي العلة الفاعلية آه الذي يستفاد من كلام الشارح ههنا ان العلة التامة بمعنى الفاعل المستقل متقدمة على المعلول تقدما بالعلية دائما واما العلة التامة بالمعنى المركب ففيما يكون المعلول مركبا لا يكون متقدمة والا لزم الدور وفيه بحث لانه ان كان المراد بالفاعل المستقل الفاعل بشرط استجماعه لما يتوقف عليه التأثير ففي صورة تركيب المعلول لا يتقدم علية والا لزم الدور ايضا وان كان المراد الفاعل في زمان استجماعه له فالفاعل المستقل لا يوجب المعلول ولا فارق بينهما كما قيل في الفرق بين المشروطتين والقول بانه لا تأثير في المركب بالذات بل التأثير انما يتعلق باجزائه فالمعلول حقيقة لا يكون الا بسيطا على تقدير صحته يجري في العلة التامة المركبة و ويمكن ان يجاب بان معروض التقدم هو ذات الفاعل المقارن لما يتوقف عليه التأثير لا بشرط المقارنة والاستجماع لكن ايجابها المعلول واستلزامها له مشروط بالاستجماع والمقارنة معها فان فخ مثال الكاتب التحقيق ان معروض تحرك الاصابع انما هو ذات الكاتب لكن فيه ثبوت التحرك لها مشروطة بالكتابة وهو منقوض بالمتقدم بالطبع اذ التعاكس بهذا الوجه يتحقق في جميع ما هو متقدم بالطبع فتأمل ثم الظاهر من كلام المص في شرحه للاشارات على ما نقله الشارح ان المتقدم بالعلية هو الفاعل المستقل لا المجموع المركب وح فتوقف حركة المفتاح على العلل البعيدة من اليد والعضلة لا ينافي كون حركة اليد متقدما بالعلية بالمعنى الذي فهمه فتدبره واعلم ان العلة التامة بمعنى المركب فيما اذا كان المعلول بسيطا كالمركب من الفاعل والغاية ليس متقدما بالعلية

بل هو تقدم مركب من تقدمين احدهما بالطبع والآخر بالعلية والوحدة معتبرة في المقسم والا لاختل الحصر بالظان المعلول لا يتوقف الا على كل واحد منهما وتوقفه على المجموع بتوقفه على كل واحد ولا يمكن القول بانه متوقف على المجموع بالذات وعلى كل واحد من جهة تعلق توقف المجموع عليه اذ يلزم ان يكون المعلول ليس له فاعل قريب التقدم في قول الشارح فهي قد يكون متقدمة المراد منه ما يتناول التقدم بالعلية والمركب منه ومن التقدم بالطبع فتأمل

قوله فالتفاوت هناك في ان احدهما يجب حيث لا يجب الآخر آه لا يخفى ان مقتضى هذا التحقيق وهو ان تنوع اقسام السبق وتعددها باعتبار اختلاف ما فيه التقدم يلزم ان يكون العلة الناقصة متقدمة بالعلية ايضا والعلة المستقلة متقدمة بالطبع لان العلة الناقصة كما يتقدم بحسب اصل الوجود كذلك يتقدم بحسب الوجوب والعلة المستقلة يتقدم بحسب الوجوب والوجود وح ان التقدم السيفي لكن الاول مما لم يقل به احد وكون العلة المستقلة مستلزمة وموجبة للمعلول والناقصة غير مستلزمة وموجبة له امر خارج عما فيه التقدم لا ينبغي اعتبارها في اعتبار الاقسام والا لو اعتبر الامر الخارج في تنوع الاقسام لزم اهمال ما مهد لدفع السؤال الذي اورده بقوله فان قلت آه ثم اعلم ان ما فيه التقدم في التقدم الزماني هو الوجود وامتيازه عن التقدم بالطبع باعتبار امتياز نحو الاختلاف فان الاختلاف بين اجزاء الزمان وبين الواحد والكثير وان كان كل منهما بحسب الوجود لكن النحو الاول من الاختلاف غير النحو الثاني فان الثاني معنى يكون بين العلة والمعلول بخلاف الاول والاول مما لا يمكن الاجتماع بين المتقدم والمتأخر من حيث هذا النحو من الاختلاف بخلاف الثاني فليتأمل فظهر مما قررنا ان اختلاف الاقسام كما يكون باعتبار اختلاف نفس المعنى كذلك يكون باختلاف نحو الاختلاف مع وحدة المعنى قوله فيكون معناه فيحتمل حمل القول على المجمل حتى لا يحمل على الاطلاق والاستعمال ليفهم الاشتراك

باعتبار

لكن على المدعي ان يبين وجه ترجيح حمل القول على هذا المعنى على حمله على الاطلاق ولعله وجه الوضع
وهو كما ترى من تقدير لفظه ايضا وجعل العطف تفسيريا مع ان الاول اوضح واشهر ودون حمل
القول على معنى الحمل الاشتراك بين التوجيهين مع ان اطلاق القول على هذا المعنى شايع كما في
تعريفات الكليات الخمس ويمكن ان يقال لو سلم مساواة هذا التوجيه للتوجيه الاول فمن ادعى ان هذا
هو مراد الشيخ فلابد عليه البيان ولا يكفي مجرد الاحتمال ولا يبعد كل البعد حمل التعريض المستفاد
من قوله وهو كما ترى على هذا فانه اقوى واسد مما ذكر ثم النسخ مختلفة ففي بعضها يوجب بالذات
بكلمة الباء وهي التي نقلها ق وفي بعضها يوجب الذات بدونها وهي المنقولة في شرح الاشارات
قوله احتياج المعلول الى علله يمكن ان يقال لا خلاف بين الفريقين في ان للكل احتياجا الى الجزء
بالذات اي لا من حيث الوجود وان كان في زمان الوجود ولا ينافي هذا كون الاثر بالذات
هو الوجود باعتبار الاتصاف لان الاثر ما هو مفاد الفاعل الذي هو المؤثر فكونه اثرا في مقابل
كون الشيء مؤثرا وليس معناه معلولا محتاجا حتى يكون في مقابل كل محتاج اليه وعلى مذهب من قال
الاثر بالذات هو الذات فرقا ايضا بين الاحتياج الى الجزء بالذات والى الامر الخارج كيف
والثاني معلول الامكان والاول معلول نفس الذات من جهة التركيب وسيجيء لهذا زيادة
تفصيل وهذا الاحتياج معلول الذات الكل من حيث هو كل لا للامكان الذي يعتبر معه
ملاحظة الوجود بل هو علة للاحتياج الذي اشترك فيه سائر العلل مع الجزء وهو الاحتياج
من حيث الوجود وهذا المعنى مما يذكره الشارح في اول بحث العلة والمعلول وصرح به الشيخ
في الاشارات حيث قال الشيء قد يكون معلولا للشيء باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون
معلولا في وجوده ولك ان تعتبر ذلك بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث
وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزء
من حدها وتلك العلة هي الفاعلية او الغائية التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية
بقي هنا شيء وهو ان هذا التقدم لو كان داخلا في التقدم بالطبع والمتقدم بالطبع
على ما فهم من كلام الشيخ على ما نقله ره انما هو من حيث الوجود وايضا العبارة المشهورة

في المتقدم الذاتي حيث قالوا وجد فوجد او عدم فعدم فلابد من ملاحظة الوجود او العدم و
بالجملة اعتبار التقدم من غير ملاحظة الوجود ومع قطع النظر عنه محل تأمل فتأمل ويؤيد هذا
اي تقدم الذات من حيث هي بلا اعتبار الوجود ما ذهب اليه ره من تقدم فعلية الذات
على الوجود ويمكن ان يقال ما ذكره الشيخ من ان ما فيه التقدم اما الوجود او الوجوب في تقدم
المحتاج اليه على المحتاج فالظاهر انه مخصوص بما اذا كان المحتاج اليه علة للوجود دون الماهية
ولعل ما فيه التقدم هنا هو الفعلية فان فعلية المعروض متقدم على فعلية العارض
وكذا فعلية الجزء متقدم على فعلية الكل والمناقشة بان الفعلية يرجع الى التحقق والموجودية
مندفعة بانه من قبيل عموم العبارة فليتأمل قوله لان كون احدهما بحيثية والاخر بغيرها
لم يرد به اتصافهما بالفعل بالحيثيتين بل طلب علة التقدم والتأخر التقديري وح لا
حاجة في توجيه قوله فان قيل آه فان قيل اتصاف الامس واليوم بالحيثيتين بالفعل لابد
له من اختلاف وامتياز بالفعل بين الامس واليوم ولا امتياز بينهما بالفعل قلنا يمكن القول
بان امتيازهما بالحيثيتين مستند الى الامتياز الذهني بينهما لان الاتصاف بالتقدم و
التأخر انما هو في الذهن وللقائل ايضا ان يمنع اتصاف الامس بالفعل بحيثية التقدم و
اليوم بالفعل بحيثية التأخر بل كل الزمان متصف بان بعض اجزائه على تقدير الامتياز
متقدم على البعض ويسمى الاول بالامس والاخر باليوم ويكون وصف الامسية واليومية بعد
تحقق الامتياز وفيه تعسف قال الشارح لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة اي بحسب
ذواتها مع قطع النظر عن الامور الواقعة فيها مع ان التقدم الذي يجد بينها ليس من
هذا القبيل تأمل قوله لعل غرض هذا القائل ان تقدم بعضه آه فيكون المراد بجواز الاجتماع
الجواز بالنظر الى نوع التقدم المخصوص ويراد بقوله يجب بل قد يجب ما ادرك بالتقدم
بالذات مصطلح الحكماء ولو استدل على ان هذا التقدم ليس هو التقدم بالعلية و
بالطبع بما قرره ره من تحقق هذا التقدم من حيث عدم الاجتماع وليس هذا من حيث كون
احدهما محتاجا والاخر محتاجا اليه او بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض ضروري

تقدير

وكون بعضها محتاجا اليه لبعض على تقدير صحته لبعض ورد بالتم الكلام ولم يتوجه عليه النقض المذكور
قال الشارح لا يتوهم السابق ان لم يجامع المسبوق فسبقه زماني آه هذا الكلام من المتكلمين
ليس بصحيح كيف وعندهم تقدم اجزاء الزمان مع عدم اجتماعها ليس زمانيا ولا يمكن ان يحمل على انه الزامي
للحكيم لان الخصم ههنا ليس بحكيم لان الحكيم لا يقول بان تقدم اجزاء الزمان بالرتبة قوله وذلك
لانا في عدم الجزم آه هذا جواب سؤال مقدر ولا يتوهم ان قوله فالمتنافية مترتبة عليه بل هو مترتبة
على ما سبقه كما لا يخفى قال الشارح بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت تفسير العرض
الاولي لا يكون بينه وبين معروضه واسطة في الثبوت مخالف لما حققه قدس سره في حاشية
المطالع لانه فسره بنفي الواسطة في العروض الا ان يقال اراد الشارح بعدم الواسطة في الثبوت
عدم الواسطة في العروض على انه قد يفسر العرض الاولي بذلك المعنى فتأمل قوله يتجه السؤال ايم
حمل الشارح كلمة لم على انها سؤال عن علة العلم على ما يدل عليه لفظ قلت وحمل الاستاذ على انها سؤال
عن علة الشيء في الواقع كما هو الظاهر من كلمة لم مع انه موجه بكيفية الاحتمال ثم بنا هذا الكلام وما بني
مندرج على ان المذكور في معرض الدليل تنبيه فلا يرد المنع في المقدمات التنبيهية ويخدش هذا
التوجيه كلامهم حيث ذكروا في مقام الجواب بما لم يصلح للعلية في نفس الامر وهو كون زيد مع
الحادثة الفلانية وعمرو مع الحادثة الاخرى لا يصلح علة للتقدم والتأخر ولم يرد هذا
الجواب سؤالا ثانيا عن علة تقدم الحادثة ولو كان كذلك لينبغي رد الجواب والسؤال عما سئل اولا
لان السؤال الاول لم يجب الا ان يقال انه جواب بتغيير الدليل التقرير او انه دليل على هذا
المطلب عند نفسه ويمكن ان يقال هذا الاستدلال انه قبل ما مر من الاستدلال على ان
علة الحاجة هي الامكان وتقريره ههنا انه لما كان العلم بوقوع تلك الحادثة في الامس مثلا مستلزما
للعلم بتقدمها من غير ملاحظة امر آخر معه على الحادثة الواقعة في اليوم علم ان وقوعها في ذلك
الزمان علة للتقدم من غير وساطة امر آخر اذ ليس غير العلة التامة بحيث يلزم من العلم به العلم
بمعلوله واذا ثبت ان وقوعها في الزمان علة للتقدم علم ان المعروض الاولي للتقدم هو الزمان
حتى ان غيره انما يتصف به بواسطته ولما كان العلم بغير الزمان غير مستلزم للعلم بالتقدم

ع

علم ان غيره ليس علة تامة بل ما لم يكن لغيره مدخل في ذلك العلم علم انه ليس له مدخل اصلا وهو المطلوب وما
ذكره من الايراد والجواب فيجري ههنا فتأمل ثم يمكن جعله من فروع ما مر من كلام الشيخ وسيجيء في
المتن ان العلم اليقيني بكل ما له سبب لا يحصل الا من العلم بسببه اذ لم يكن محسوسا كما في النحو منه
الا ان يقال في التخصيص اذا لم يكن ضروريا لكن الاول هو الذي فسر به المحقق الشريف قدس سره
وقد تلقاه الاستاذ بالقبول على ما مر نعم التقرير الدليل الذي سيذكره الشارح على ابتنائه يدل
على هذا التفسير للتخصيص على ما سيجيء فتأمل قوله قد علمت المعنى المراد من التقدم المشترك
بين اقسامه آه هذا الجواب انما يدفع السؤال اذا حمل السؤال على انكار تحقق الامر الصالح
للتقسيم ولقائل ان يحمله على طلب بيانه سابقا قبل التقسيم وجوابه ان صاحب السؤال قد
صرح بانكار المعنى المشترك ويمكن دفع كلا وجهي السؤال بالقول بالتقسيم اللفظي بناء
على الاشتراك اللفظي كما فهم من الشفا وذهب السيد السند ثم عدم جريانه في غير الانسان اليه سح
محل بحث الا ان يحمل الاستاذ على التمثيل وايضا يمكن ان يقال كلام الشرف فلما تقدم رتبي عند
العقل والسائل لا ينكر اطلاق التقدم على الرتبي على انه يكفي لصحة الاطلاق تحقق العلاقة
في البعض ويمكن حمل العلاقة في كلام المعترض على علاقة النقل دون المجاز ولو سلم فلعل
التخصيص لان هذا المجاز متحقق فاشيا قوله فان هذا التقسيم بالحقيقة للتقدم فلو جعل
للمتقدم فينبغي اعتبار الحيثية ليرجع الى ما هو المقصود بالذات اعني التقدم قوله فالمعية
حاصلة للحوادث المجتمعة حقيقة وذلك لان تلك الحوادث ازمنة اذا كانت معلومة فقد كان بها آخر
غير معلومة وانت خبير بان اطلاق المتقدم والمتأخر على زيد وعمرو مثلا في العرف انما
هو باعتبار وقوع احدهما في الامس والآخر في اليوم مثلا ولا يتوقف على اعتبار كونهما
معلومين فقد يكونا غير معلوم وكذا اعتبار المعية بين الحوادث لا يتوقف على الاعتبار
المذكور والاولى ان يقال المعية الزمانية الحقيقية عندهم متحقق بين الامور الواقعة في
زمان واحد كما يتحقق التقدم والتأخر الزماني الحقيقي بينهما باعتبار وقوعها في الزمان المتقدم

والزمان المتأخر ومن ههنا يعلم ان اتصاف الحوادث بالتقدم والتأخر انما هو باعتبار وقوعها في تلك
الازمنة المتقدمة والمتأخرة فجعل التقدم والتأخر العارضين للحوادث قسما آخر مغاير للتقدم
والتأخر العارضين للازمنة الواقعة هي فيها تعسف ظ وقد يقال في تلك الحاشية نظر من وجوه
منها ان المعية بين المتضايفين ليس الا مثل المعية بين زيد وعمرو مثلا ولا فرق بين نفس المعيتين
باعتبار ما فيه المعية انما الفرق باعتبار امر خارج وهو ان هذه الحالة في المتضايفين مقتضى
ذاتهما بخلافهما في زيد وعمرو وهذا الفرق لا يؤثر في جعلهما معيتين احديهما بالذات والاخرى
بالزمان والا لزم ان يكون جميع اقسام التقدم والمعية اذا كان مقتضى الذات داخلة في الذاتي
خرجت عن اقسامها مثلا التقدم بالطبع اذا كان مقتضى ذات المتقدم يكون داخلا في
الذاتي واذا كان مقتضى الغير يكون داخلا في التقدم بالطبع وقس عليه سائر اقسام السبق
والمعية ومنها ان استناد المعية بين المتضايفين الى وقوعهما في زمان واحد لا يقدح في كونها
زمانية حقيقية لان المراد بالزماني الحقيقي ان يكون عرضيا اوليا للمعين بالعرض الاولي للشيء
على ما صرح به السيد المحقق قدس سره في حاشية المطالع ان لا يكون بينه وبين المعروض واسطة
في العروض لا ما لا يكون بينه وبين المعروض واسطة في الثبوت ومعلوم ان وقوعهما في زمان
واحد ليس واسطة في عروض المعية للمتضايفين بعروض المعية اولا وبالذات لا الآن نعني المراد
بالعرض الاولي ههنا ما لا يكون محتاجا الى الواسطة في الثبوت مطلقا كما يظهر من كلام الشارح
في هذا المقام لانا نقول العروض الحقيقي الذي كان واسطة في العروض لعله هو وقوع هذا
ذلك في زمان واحد لانا نقول بعد الاغماض عن تعدده بحسب اللفظ نقول انه يتحقق المعية الزمانية
الحقيقية بين الوقوعين فلا مجال للتردد وايضا الحقيقي ههنا ليس في مقابل الاضافي و
الاعتباري بل في مقابل المجازي ومعلوم انه لا يكون استناد المعية الى الوقوع المذكور سببا
لكون نسبة المعية اليهما على سبيل المجاز كما لا يخفى ومنها ان التوقف في عدم تحقق المعية
الزمانية حقيقة على مذهب الحكماء لا وجه له لان المعية الحقيقية لو تحققت فاما ان يتحقق
بين الازمنة وهو ظ البطلان او بين الزمانيات وهو ايضا بط بالبيان الذي ذكره في المتضايفين

او

او بين الزمان والزماني وهو ايضا باطل بمثل ما ذكره في المتضايفين وهو ان المعية بينهما الوقوع الزماني في الزمان
ويمكن ان يجاب عن هذا بان العلاقة بين الزمانيات لعلها لا تنحصر في وقوعهما في زمان واحد وكذا بين
الزمان والزماني لا ينحصر العلاقة في وقوع احدهما في الآخر فلعله يتحقق بين الزمانيات او بين الزمان
والزماني علاقة معية من حيث الاجتماع فيكون زمانية حقيقية غير مستندة الى وقوعهما في زمان او وقوع
احدهما في الآخر وفيه تعسف ومنها ان القول بعروض المعية للمتضايفين مع القول بان عروضها
لهما من جهة وقوعهما في زمان واحد في القول بكونها ذاتية لهما ظاهر او توجيهه ان يعني المراد من كون
المعية بالذات ان يكون الذات مقتضية لها وان كان بواسطة مستندة اليها فان وقوعهما في زمان
واحد مقتضى ذاتيهما قال الشارح وان اختلفت الجهتان في المتقدم بالعلية عنده هو الفاعل المستقل
والجهة خارجة عنه فلا يتعدد ولو سلم فلا يتعدد بالذات وان اختلف بالاعتبار فتحقق المعية بالعلية
في الجملة فتأمل فيه انتهى قوله فليتأمل فيه اي في كل واحد من الوجهين او في ان الاحتياج الى العلة المؤثرة
الموجبة اقوى بناء على عدم تمام شيء من الوجهين ووجه التأمل فيهما منع المقدمتين وهو ان كون الاحتياج
الى المتقدم بالعلية ضروريا في كل معلول وكون المتقدم بالطبع قد لا يحتاج اليه بعض المعلولات
لا يوجب كون الاحتياج الى المتقدم بالعلية اقوى من الاحتياج الى المتقدم بالطبع فيما تحقق الاحتياج
الى المتقدم بالطبع فان قلت يمكن ايضا منع كون المتقدم بالطبع غير ضروري في بعض المعلولات
فان التأثير والايجاد متقدم بالطبع على وجود المعلول وكذا يمكن منع كون المتقدم بالعلية ضروريا
في جميع المعلولات اذ لم يتحقق في المعلول المركب اذ لا يتحقق ههنا مفيد الوجود بالاستقلال
وهو معنى المتقدم بالعلية قلت الجواب عن الاول ان التأثير ليس متقدما بالطبع بالمعنى الذي
كان الكلام فيه وهو ما يكون فيه التقدم الوجود على انه سيجيء في بحث العلة والمعلول ان الايجاد
والتأثير خارجان عن تعريف مطلق العلة والجواب عن الثاني ان كلام الشارح كان صريحا في تحقق التقدم
بالعلية في كل ما له فاعل وموجد على ما عرفت وكذا كون المتقدم بالعلية مفيدا للوجود بخلاف
المتقدم بالطبع لا يوجب ان يكون الاحتياج اليه اقوى الآن يعني المعلول انما يحتاج اولا الى الفاعل
المستقل واحتياجا الى غيره من جهة ان استقلاله يتوقف عليه لكن هذا في غير الجزء واما في
الجزء فلا وايضا الاحتياج الى الجزء الذي هو متقدم بالطبع لما كان من حيث الذات بخلاف
الاحتياج الى المتقدم بالعلية لانه من حيث الوجود يكون اقوى ويمكن ان يقال هذا مع انه خلاف ما

قوله ع

قوله لانا لانسلم ان هيهنا وهو القائل بكون نقيض كلام الا انا بالعلل وثم
الا نعني انه يرى ان الزمان لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الآخر فلا يعقل
فيعلم الزمان ووجوده وهذا السؤال في الآن بعد ذلك ان نعرف ان الزمان
آخر الزمان اتفق في وصف ان الزمان من حيث الذات والتقدم قال ان الزمان
حصر وعدم في العين بعد الآن لا يكون ذاتا الا في الوجود وفي زمان

يرد عليه ان التقدم بالطبع انما هو باعتبار الوجود كما علم من كلام الشيخ والجزء تقدمه ان احدهما بحسب الذات
والكلام فيه والاخر باعتبار الوجود والكلام انما هو في هذا التقدم وحصر السبق في اقسامه حصر السبق
المشهور بطريق الاستقراء فان قيل اذا كان العلة اقوى فالمعلول اقوى فكيف وجه قوله ثم في ترتيبه كونه
الترتيب الموتب عليه الكمل على ذلك قلنا لعل الاحتياج ليس علة مستقلة للترتيب المذكور ولا خفاء
في جواز الاحتمال المذكور في العلة الناقصة ويمكن ان يق ايضا اللازم كون نفس الاحتياج الى العلة
المؤثرة اقوى من الاحتياج الى غيرها ولا يلزم منه الا كون نفس السبق بالعلية اقوى من نفس السبق بالطبع
لا كون صدق السبق على السبق بالعلية اقوى من صدقه على السبق بالطبع حتى يلزم التشكيك في
مفهوم السبق قوله هذا بعد تمام ما يدل على ان آه فيه بحث قد سبق منه مرة ان المقول بالتشكيك
هو المشتق وايضا قد تقرر ان الامور العامة هي المشتقات فالمقصود هنا هو مقولية الشيء على الشيء
التي هي المعروضات ولا غبار عليه ويمكن ان يق لعل هذا الايراد الزامي على الشيخ حيث ذهب الى ان الامور
العامة هي المبادي تأمل ثم انه اقتفى اثر الشيخ حيث اورد عبارة توهم ان المقصود من هذا الوجه بيان
اولوية السبق بالطبع والسبق بالعلية على جميع اعداهما وليس كذلك لعدم جريانه في اولويتهما
في مفهوم السبق بالقياس الى السبق الذاتي عند المص والزماني الحقيقي عند الحكيم وان جرى في
الزماني الحقيقي عند المص فتأمل قوله فان تفصيل هذين العارضين آه لا يخفى انه هذا مشترك
بين توجيهه وتوجيه الشيخ ولعل وجه تخصيص تفصيلهما اشتهار هذين التقدمين وكون
لفظ التقدم موضوعا لهما اولا كما فهم من عبارة الشفاء ولا خلوه عن الفائدة المعتدة بها فانما
هو بالنسبة الى توجيهه فانه في توجيه الشيخ يكون غيرهما داخلا تحت العارض ويكون معناه
لو لم يكن التقدم بسبب عارض زماني او مكاني لكان بسبب عارض غيرهما ولا يخفى ما فيه من
الفائدة المعتدة بها واما في توجيهه فلا فائدة فيه الا انه لو ترك غيرهما لفهم الحصر في الاولين
على ما يدل عليه لفظ الدوام والا فمعلوم بديهة انه لو لم يكن لهما لكان لغيرهما ويمكن
توجيه كلام المص بانه لابد في اعتبار عروض التقدم من اعتبار ما فيه التقدم ففي تقدم اجزاء
الزمان ما لم يعتبر الوجود والاقسام لم يعرض التقدم والوجود من العوارض قوله حمل الحقيقي
في كتاب الفن حمل اللفظ في الاصطلاح على المعنى اللغوي بعيد بدون قرينة واضحة خصوصا
اذا اقترن بلفظ الحقيقة قوله واما اذا اعتبر فلا يكون بينهما منع الخلو فلا يلزم التقسيم الخ

فرجيث دخول التقدم بالطبع لا من حيث استعمال لفظ التقدم الجزء على الكل عليه [illegible]

ههنا بحث وهو ان بهذا الكلام يتهدم بنيان ما حققه سابقا وهو ان الحق ان النسبة بين الحدوث
الزماني والاضافي مساواة ولا حاجة للشيخ في بيان اخصية الحادث الاضافي الى التكلف المذكور
وهو اعتبار المقايسة بالفعل في مفهوم الحادث الاضافي فان الزمان حادث زماني وليس حادثا
اضافيا اصلا والا لزم ان يكون للزمان زمان ويرد ايضا ما قيل انه اذا كان القديم الاضافي اعم من
الزماني وبين الحادثين يتحقق المساواة فكما لا واسطة بين الزمانيين كذلك يتحقق الواسطة بين
الاضافيين بالضرورة ثم نقول الظ من تقرير الشيخ ان التقسيم انما يلزم لان الزمان لابد ان يكون
داخلا في احدهما لامتناع الخلو منهما وفي كل منهما يعتبر الزمان فيتسلسل ولو كان معتبرا في
احدهما فقط لا يلزم التقسيم فقوله والغرض من ذلك آه لا يلائم ما فهم من الشرح وايضا الظاهر
من كلامه هنا حيث قال لا يقتضي وقوعه في زمان كذا من كلامه في الحاشية التي بعدها انه جعل الزمان
في تعريف الحدوث الزماني قيدا للوجود وهو بعيد غاية البعد ويمكن ان يق انه في صدد توجيه
المقام ولم يبال بالمخالفة لتقرير الشرح فليتأمل ثم قيد في زمان في تعريفي الحدوث في كلام الشيخ يحتمل
وجوها ثلثة الاول وهو الظ انه قيد للعدم والثاني انه قيد للمسبوقية والثالث انه قيد للوجود فعلى
الاول لا يلائم قول الشيخ يكون للزمان زمان ويرد عليه ان التقسيم المذكور يكون على سبيل التعاقب
الا ان يق في الجواب ان التقسيم على سبيل التعاقب باطل على مذهب المص وساير المتكلمين نعم يمكن
ان يق لو كان الزمان معتبرا في القديم والحادث الزماني وكان الزمان حادثا زمانيا يلزم ان يكون الزمان
اي كل الزمان الممتد مسبوقا بزمان آخر فتأمل وعلى الثاني يرد انه لم لا يجوز ان يكون الزمان ظرفا
لمسبوقية نفسه من غير حاجة الى زمان آخر واما الثالث فبعيد عن العبارة غاية البعد كما
وسنح وجه آخر الخ وقد يق ايضا المعروض متقدم بالذات على عارضه فالماهية متقدمة
بالذات على وجودها العارض لها ففي تلك المرتبة المتقدمة كانت معدومة فيلزم كون كل ما كان
وجوده بعروض الوجود مسبوقا وجوده بالعدم وهذا بخلاف القديم بالذات وهو الواجب
تعالى شانه اذ لا يكون وجوده تعالى بعروض الوجود ويرد عليه ايضا مثل ما مر قوله فلا يكون له
في مرتبة وجود العلة الا العدم آه اعلم ان المرتبة ليست ظرفا حقيقيا للوجود او العدم بل معنى
عدم المعلول في مرتبة وجود العلة انه كان لوجود العلة رتبة التقدم اي كان متقدما بالذات على وجود

110

على وجود المعلول كان العدم المعلول ايضا ذا رتبة التقدم بمعنى انه كان متقدما بالذات على وجوده فلا يرد
انه لو سلم ان عدم المعلول في مرتبة وجود العلة لا يلزم تقدمه على وجود المعلول لان ما مع المتقدم لا يلزم ان
يكون متقدما في المعية والتقدم الذاتي كما هو المشهور لان المعية ههنا انما هي في صفة التقدم
وايضا اذا كان وجود العلة متقدما بالذات على وجود المعلول ففي هذه المرتبة السابقة اذا لم يتحقق
وجود المعلول وتحقق عدمه كان العدم واقعا في المرتبة السابقة وكل ما هو واقع في المرتبة
السابقة كان متقدما وهذا بخلاف ما مع المتقدم اذ قد يكون المعية بينهما من حيث التأخر كما اذا كا
معلولي علة واحدة فاذا كان احدهما سابقا على معلوله وعلة له لا يلزم كون الاخر المقارن له
في المعلولية متقدما عليه علة له ايضا لانه ليس واقعا في المرتبة الثانية واراد بالاول وجوده في تلك
المرتبة وبالثاني عدمه فيها وتشبيه هذا بالمهية من حيث هي لا نها ليست الا هي ليس على ما ينبغي
لان المصدق ههنا انه ليس متقدما بالذات بخلاف ثمة فان المصداق فيها كونه ليس ذاتا ولا ذاتيا
على ما سيجيء ولهذا ما كان متقدما كالامكان صدق انه في تلك المرتبة مع كونه خارجا عن العلة
واراد بتلك المرتبة في قوله ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة السابقة ولهذا قال فانه
ليس وجود بعضها ولا عدمه متأخرا عن وجود الاخر ولا متقدما عليه فلا يتوجه انه ينبغي ان
يزاد بعد قوله كما في الامور التي ليس بينها علاقة العلية والمعلولية قولنا ولا علاقة التناقض
بناء على ان المتناقضين يوجد احدهما في مرتبة وجود الاخر اي مرتبة المعية فتأمل قوله
لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم يمكن ان ينبه عليه بوجوه الاول انه لو كان عدم الشيء
متقدما بالذات على وجود هذا الشيء واقعا في مرتبة علته لزم احتياج وجود الشيء الى عدمه
ومعلوم انه لا علاقة ذاتية بين الشيء ونقيضه بحيث يكون احدهما علة للاخر ومتقدما
عليه بالطبع او بالعلية الثاني ان العدم الازلي للممكن لا شك انه مسبوق بعدم علته ففي
هذه المرتبة خالية عن عدم هذا الممكن ووجوده معا واذا رفع حال العدم فنفس علته حال الوجود
الثالث انه لما كان عدم المعلول موقوفا عليه لوجوده فلا بد من وقوعه في نفس الامر حتى يتحقق وجود
وجود المعلول فيلزم تحقق العدم في نفس الامر بدون علته التي هي عدم علته الرابع ان عدم
المعلول لو كان واقعا في نفس الامر قبل وجوده لكان واقعا في الزمان لانها قبلية لا يجامعه

القبل معها البعد وكل قبلية كذلك كانت زمانية فكان عدم المعلول القديم واقعا في زمان قبل
وجودها فكانت حوادث زمانية هف قوله لانا نقول سلب الوجود في زمان اه الحق في ذلك
ان الزمان ظرف حقيقي للوجود والعدم فاذا لم يكن ظرفا للوجود كان ظرفا لسلب الوجود بالضرورة
واما المرتبة فليس ظرفا حقيقيا للوجود والعدم فاذا قلنا وجود المعلول في تلك المرتبة كان
معناه انه متقدم على نفسه واذا قلنا عدمه في تلك المرتبة كان معناه انه متقدم على وجوده
فارتفاع الوجود في تلك المرتبة وارتفاع العدم فيها يرجع الى ان الوجود غير متقدم
على نفسه والعدم غير متقدم على الوجود وكلاهما حق على ما عرفت وليس هذا ارتفاعا
للنقيضين اصلا على ما لا يخفى وبما قررنا من ان المرتبة ليست ظرفا حقيقيا للوجود
والعدم لا يتوجه الايراد بانه اذا لم يوجد المعلول في مرتبة وجود العلة المستقلة فيلزم
تخلف المعلول عنها اذ التخلف عبارة عن وجود العلة في ظرف لم يوجد المعلول معها فيه وههنا
ليس كذلك بل يرجع هذا الى ان العلة احق واولى بالوجود من معلوله وليس فيه تخلف
اصلا قوله فان اكتفى في الحدوث بهذا المعنى لم كان هذا منه توجيه لكلامهم فما نقل عن الشيخ
من ان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ليس المراد انه ليس بالفعل بل المراد انه ليس بالامكان
ثم قد عبر واعن هذا الامكان تارة بالليس كما نقل عن الشيخ وتارة بعدم الاقتضاء كما نقله
الشارح والمراد واحد ولا يخفى ما في هذا التوجيه من التكلف لان المراد بالامكان ان كان
امكان الوجود والعدم فلا اختصاص له بالعدم فكما صح ان الحادث مسبوق بالعدم بهذا
المعنى صح ايضا ان يقال انه مسبوق بالوجود بهذا المعنى ايضا وان كان المراد امكان العدم فكما ان
امكان العدم متقدم على وجود الحادث فكذا امكان الوجود فلا فرق ويمكن ان يكون مرادهم
من العدم السابق على الوجود في الحوادث الذاتية هو صرافة الذات اي الذات المأخوذة
من حيث هي بناء على تقدم فعلية الذات على الوجود وهذا لا يتصور في القديم بالذات
لانه مخصوص بما انه تعالى وجوده عين ذاته وليس له حال التجرد عن الوجود وقول الشيخ للمعلول
في نفسه ان يكون ليس حيث قيد بقوله في نفسه الى اخر ما نقل ظاهر الانطباق على ما ذكرنا
فتأمل قوله كالامكان والاعتبارات اللازمة فيه انه يشكل بالامور التي بعد الامكان

الا ان يق فرضنا المتم هو الوجوب يتحقق العلة التامة البسيطة بالنسبة اليه لكن يبقى الكلام
فى التأثير ويمكن دفعه بان المراد من العلة البسيطة ما لا يتركب من العلل المشهورة
المتقدمة كل منها بالطبع وههنا كذلك لما عرفت من كلام الشيخ ان ما فيه التقدم فى التقدم
بالطبع بالمعنى المشهور هو الوجود ولم يتحقق فى الاعتباريات فتامل قال الشم ثم نقل
الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى يتم قال سيد المحققين يجوز كون قدم القدم
عين القدم بالذات ومغايرا له بالاعتبار فلا يلزم التسلسل وايضا جاز ان يكون طبيعة
القدم موجودة فى الخارج فى ضمن بعض افرادها فقط ويكون قدم القدم امرا اعتباريا
معدوما فى الخارج فلا تسلسل الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاعه وتحقيق فى الجواب عن الاول
انه قد تقرر فى كلام الاستاذ ان كل صفة قائمة بشئ كانت صفة لذلك الشئ وكان الغير
موصوفا بها ولو كانت قائمة بنفسها كانت صفة لنفسها وصح اتصاف نفسها بها كالضوء
القائم بالغير والضوء المفروض انه قائم بالنفس وح لو كان القدم قديما كان قديما
بقدم اخر قائم به لا بنفسه بل بنفسه صفة للذات القديمة وكانت تلك الذات قديمة
بها وعن الثانى بما مر فى الشرح وقرره ره ان كل صفة من شانها الوجود فى الاعيان لم يكن
اتصاف شئ بها الا بوجودها فيه وجودا عينيا وح نقول لو كان القدم موجودا فى ضمن بعض
افراده كان من شانه الوجود فى الاعيان فلم يمكن ان يتصف القديم بالقدم الاعتبارى
الا ان يق ما ذكرته انما يسلم فى الكليات النوعية ولعل القدم طبيعة جنسية بالنسبة الى افراده
فليتامل قوله وانت بما سبق فى تحقيق الحدوث الذاتى قادر على حل هذا وامثاله فنقول والحل
بوجهين الاول ان مجرد المسبوقية بالغير ليس معنى الحدوث الذاتى بل لا بد من المسبوقية بالعدم
كما مر فلا يلزم من مسبوقية القدم الذاتى بالموصوف حدوثه الذاتى الا ان يق المسبوقية
بالموصوف يستلزم المسبوقية بالعدم فى مرتبة ذات الموصوف وقد عرفت انه لا يلزم والثانى
انه لا يلزم من عدم وقوع القدم الذاتى فى مرتبة وجود الموصوف وقوع نقيضه الذى هو
الحدوث الذاتى واتصاف الموصوف به لما عرفت ان ارتفاع النقيضين بحسب المرتبة

جايز

جايز بل واقع قوله المناقشة متجهة على عبارة الشم الاصفهانى اه هذا انما يرد لو اراد الشم
دفع المناقشة التى اوردها السيد على الشم الاصفهانى وليس كذلك بل غرض الشم انه
لو اورد المناقشة على تقريره حيث فسر قدم الاتصاف بلا مسبوقية بعدم الاتصاف والحدوث
بنقيضه بان هذا التفسير خلاف الاصطلاح لا يجدى فى دفع الشم لانا اذا تركنا لفظ القدم
والحدوث واكتفينا بما فسرناهما به لكان لزوم الشم بحاله وايضا الاجمع فى هذا التفسير بطريق
المجاز يدل على ما ذكرنا ان البحث الذى ذكره س غير المناقشة التى ذكرها الشم اذ مدار ما ذكره الشم
على ان المورد خلط بين وجود الشئ فى نفسه ووجوده لغيره والقدم والحدوث انما هو بالاعتبار
الاول ومآل ما اورده س ره على انه خلط بين وجود الشئ فى الاعيان ووجوده فى الاذهان وان
القدم والحدوث بالاعتبار الاول دون الثانى وذلك الاختلاف فى تقرير المناقشة للاختلاف
فى تقرير الايراد بين الشرحين اذ مدار هذا الشرح على جعل المورد الاتصاف بالقدم والحدوث
قديما وحادثا ومدار الشرح القديم على جعل نفس القدم والحدوث قديما وحادثا باعتبار
الوجود الذهنى لهما وكيف يتوهم ان الشم اراد دفع المناقشة التى اوردها س على الشرح القديم
والحال انه س ره بعد الفراغ من البحث والمناقشة ذكر انه لا مخلص عن لزوم البحث الا بان
ذلك باعتبار الاتصاف كما قرره هذا الشم بعينه فما قرره الشم ما ذكره س فى المخلص بعينه تقرير
المناقشة فلا مجال للتوهم ان المناقشة التى ذكرها على هذا التقرير هى التى ذكرها س
قبل هذا التقرير ويمكن ان يق لرده ان السيد المحقق قس اورد المناقشة اولا ولم يتوجه
له نصره واورد بحثا اخر على تقدير التنزل عنها ثم قال ولا مخلص الا بان يق وقال فيما نقله
الشم ربما كان هذا محصل غرض البحث المذكور دون المناقشة بناء على لزوم مثلها فى هذا
التقرير ايضا اذ كما ان القدم والحدوث اصطلاحا مختص بالوجود الخارجى ولم يجر فى الوجود
الذهنى كذلك مختص بالوجود فى نفسه ولم يجر فى الوجود لغيره كالاتصاف فحمله كلام الشم
على انه فى صدد دفع مثل تلك المناقشة على هذا التوجيه الذى غير اليه الكلام اذ بما ذكره
من التقرير لم يحسم مادتها وانت خبير بان المناقشة باقية بعينها اذ الاتصاف امر عقلى ليس
عينيا كنفس القدم والحدوث الا ان يلزم ان الاتصاف بالقدم والحدوث فى الاعيان والذات

يلزم

وان الوجود المعتبر في المعنى الاصطلاحي للقدم والحدوث اعم من الوجود في نفسه او لغيره وفيه
تعسف قال مح وههنا بحث وهو ان القدم والحدوث انما يوصف بهما الشيء بحسب وجوده في
الاعيان كما اشار اليه واذا كانا اعتباريين لم يوجدا في الاعيان فكيف يوصفان بالقدم والحدوث
وان جاز وصفهما بهما نظرا الى وجودهما في الذهن فلا فرق بينهما اذن لان وجودهما في
الاذهان حادث وفي علم الله قديم فلا يصح قوله بل يكون للقدم قدم وللحدوث حدوث
ولا مخلص الا بان يقال ذلك باعتبار اتصاف القديم والحادث بهما في نفس الامر الى اخر ما افاد
ونقله الشارح قال الشارح يعني ان للواجب بالذات لوازم ثلثة عدل عن عبارة الشارح القديم
حيث قال انهم اثبتوا للواجب خواصا ثلثا اما اولا فلعدم دلالة عبارة الكتاب على معنى
الاختصاص واما ثانيا فلان دعوى الاختصاص لا يصح الا في الثالثة وحمل الاختصاص على الاضافة
تعسف اذ لم يذكر ههنا ما يعتبر الاختصاص بالواجب بالنسبة اليه واما ثالثا فلانهم لم يذكروا ه
ههنا ما يدل على نفيها عن غير الواجب فلا يتم التقريب قال الشارح والمحتاج في نفس الامر الى الغير
ممكن وذلك وذلك لان علة الافتقار منحصرة في الامكان على ما مر وفيه بحث لما ثبت فيما مر هو ان
علة الافتقار الى المؤثر هي الامكان ولم يثبت ان علة الافتقار الى الجزء هو الامكان بل الظاهر على ما مر اليه
الاشارة ان الافتقار الى الجزء من حيث الذات ولهذا سمي الجزء بعلة الماهية والجواب انه قد مر في
كلامه ان كل محتاج الى الغير كان مفتقرا الى فاعل فان الفاعل ضروري في جميع المعلولات
فاذا ثبت الافتقار الى الجزء ثبت الافتقار الى المؤثر فثبت الامكان الذي كان علة ومعنى قوله
وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة يعني به انه لو سلم ان ههنا حكما فانما يلزم الجهل لو حكم
بانها متمايزة في الخارج فهذا كلام اورد بعد تسليم ما منعه ولا بناء على ظهور ضعف المنع
المذكور وذلك لان وجود الحكم المذكور وان لم يكن ضروريا في تصور الاجزاء وتحقق ماهيتها
لكن علمه ايضا ليس ضروريا ومن المعلوم بالضرورة انه يصور هذا الحكم كثيرا ثم من مشاهدة
جزئيات اقل كزيد وعمرو وتحصل صورة النوع ومن مشاهدة جزئيات اكثر كزيد وعمرو ومع
هذا الفرس وذلك الفرس يحصل صورة الجنس وكون فيضان صورة الجنس بالتفصيل
بعد فيضان النوع ليس فيه محذور بل التفصيل بعد الاجمال نعم يمكن فيضان الجنس بملاحظة

زيد

زيد وهذا الفرس مثلا لكن الاول اسهل واكثر والتنبيه للمشاركة صار معدا لفيضان
ما به المشاركة كالجنس والتنبيه للمباينة معدا لفيضان ما به المباينة كالفصل ولا يرد ان
التنبيه لما به المشاركة متقدم على التنبيه بالمشاركة حتى ان تصور المشاركة في شيء
فرع على تصور ذلك الشيء لان المراد بالتنبيه للمشاركة والمباينة ادراك الملائمة والمنافرة
الجزئية بين الجزئيات بالقوة الواهمة لانها من المعاني الجزئية على ما حققه الاستاد في
حواشي المطالع قوله فوجودهما واحد ومفهوماهما اثنان اعلم ان اللازم منه عدم كون وجود
كل جزء نفس ماهيته على طريق رفع الايجاب الكلي اذ لو كان وجود كل جزء نفس ماهية ذلك
الجزء وماهية كل جزء غير ماهية جزء الاخر حتى تصور التركيب بحسب العقل لم يصح الحمل الذي
هو لازم للتركيب العقلي ولا يلزم منه كون وجود المجموع الذي فرض انه واجب الوجود
غير ماهيته والمحذور هو هذا وذلك لانه يجوز ان يكون هناك مفهومان متغايران يكون
المؤلف منهما نفس الوجود القائم بذاته وماهية كل منهما او احدهما غير الوجود ولدفع هذين
الاحتمالين كتب الحاشية المصدرة بقوله وتفصيل المقام وحصر الاحتمالات المتصورة
في التركيب العقلي وابطل جميعها وخلاصة ما يستفاد من هذه الحاشية لدفع هذا الايراد
انه اذا لم يكن وجود كل جزء نفس ماهيته فلا يخ اما ان يكون وجود شيء من الجزئين نفس
ماهيته اولا يكون وجود شيء من الجزئين نفس ماهيته واشار الى دفع الاول بقوله وعلى
الثاني يكون الجزء الذي هو عين الوجود واجبا والى دفع الثاني بقوله وعلى الثالث فاما
ان يكون الخ وبناء كلامه على ان الجزء العقلي لما كان متحدا مع الكل في الموجودية
في الخارج فلو كان احد الجزئين ممكنا محتاجا في الموجودية الخارجية الى الغير لزم احتياج
الكل في الموجودية اليه ولما تعرض في حاشية الحاشية لبعض الاحتمالات التي لم يتعرض
لها في الحاشية لم يقل وتفصيل الدليل بل قال وتفصيل المقام هذا ثم يمكن دفع الايراد
بوجه اخر منها انك قد عرفت فيما سبق ان الوجود ان كان قائما بنفسه كان وجود الذات
موجودا لذاته وان كان قائما بغيره كان وجودا لغيره ويكون الغير موجودا به وكونه

واحد من الجزئين عين الوجود ومعلوم ان الوجود الذى هو عين الكل وعين الجزء الآخر لم يكن قائما
به والا لم يكن الكل او ذلك الجزء موجودا لذاته لم يكن ذلك الواحد موجودا ومنها ان
الموجود بمعنى ما قام به الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا او مجازيا بمعنى سلب القيام
بالغير فالجزء الذى لم يكن عين الوجود لم يكن موجودا وهذان الوجهان متقاربان و
منها ما اشار اليه فى حاشية الحاشية التى صدرها بقوله ويمكن تلخيص الدليل بانه يلزم
حمل الممكن على الواجب حملا ذاتيا ومنها انه قد صرح الشيخ فى مواضع بتقدم الطبيعة لا
بشرط شئ على الطبيعة بشرط شئ تقدم البسيط على المركب وقد نقله ره عنه فى مبحث
الماهية وتوجيهه ان الوجود وان كان واحدا لكن نسبة الوجود الواحد الى الطبيعة لا
بشرط شئ متقدم على نسبته الى الطبيعة بشرط شئ وما وجهنا به كلام الشيخ ذكره العلامة
فى حواشيه على حكمة العين ثم فى الاحتمال الثانى من الاحتمالين المذكورين يلزم كون الواجب
محض الممكنات تعالى شانه عن ذلك وبما قررنا من الوجه الاخير من الوجوه المذكورة يمكن دفع
اصل الايراد الذى ذكره الش بانه لو كان الطبايع موجودة فى الخارج حقيقة كما
هو رأى الشيخ والمص وغيرهما من المحققين فقد عرفت ان الجزء هو الطبيعة لا بشرط شئ متقدم على
الكل وهو الطبيعة بشرط شئ فى تعلق الوجود ونسبته وحاصله ان الجزء فى احق بذلك الوجود
من الكل ومعنى التقدم الذاتى هو هذه الاحقية والاولوية على ما يستفاد من كلام الشيخ
فيلزم تقدم الجزء على الواجب فى موجوديته فى الخارج والتقدم الذاتى لزوم الاحتياج فيلزم
احتياج الواجب الى جزئه فى الموجودية الخارجية هف وفيه بحث لان تقدم الوجود الواحد
على نفسه باعتبار تغاير النسبتين احتمال معقول لكن انما يتم القول به فى مقام المنع و
التجويز واما فى مقام الاستدلال فالمنع متوجه عليه كيف والاستاد ممن لم يجوزه وابطل
كون الاتحاد فى حمل العرضيات اتحادا بالذات بانه يلزم منه كون الابيض الموجود بعينه زيدا بالذات
بل بالزمان ايضا متحدا مع زيد بالوجود حقيقة وذلك لعدم تجويزه كون الوجود الواحد متقدما
على نفسه باعتبار النسبتين وايضا استشكل القوم عند ذكر خواص الذاتى حيث قالوا من
خواصه تقدمه على الذات بالوجودين بان الجزء المحمول لما كان متحدا مع الكل فى الوجود الخارجى فكيف

يتصور

يتصور تقدمه عليه ولو كان هذا اى تقدم الوجود الواحد على نفسه باعتبارين امرا مقررا عندهم
مسلما بينهم لم يستشكلوا نعم يمكن دفع هذا النقض بهذا الاحتمال فى مقام المنع واما فى مقام
الاستدلال فلا وقوله وان لم يكن الطبايع موجودة فى الخارج حقيقة لم يكن الواجب فى حد ذاته
تلك المفهومات التى فرض انها اجزاء الواجب وتسميتها بالاجزاء كان بمجرد الاصطلاح اذ عند اصحاب
هذا المذهب ان التشخص البسيط الموجود فى الخارج ينتزع العقل منه المفهومات فالماخوذ منه
ان كان ماخوذا من الذات بلا ملاحظة امر آخر كان ذاتيا له والا كان عرضيا وسيجيء تحقيقه
وتفصيله فى كلام الاستاد فى بحث الماهية واذا لم يكن تلك المفهومات اجزاء حقيقية فلا يجب
نفيها فى هذا المقام ولا غرض يتعلق به هنا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول قوله وايضا يحتمل ق
وجهين احدهما وهو الظاهر انه دليل آخر على ما يدل عليه قوله بعد ذلك ولا يرد هذا على الدليل
الاول الذى اوردناه بزيادة لفظ الاول على ما فى كثير من النسخ وتقريره انه لو كان الواجب تعالى شانه
لو تركب فى العقل فتركيبه اما من الجنس والفصل او من غيرهما جنسا وفصلا او من نوع بسيط
وتشخص وعلى التقادير يلزم تركبه من النوع والتشخص وهذا الكلام منه مبنى على ما حققه
فى الحاشية الجديدة موافقا لرأى المتأخرين ان التشخص مشتمل على امر زايد على النوع و
نسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس وذلك لان مفهوم الجزئى يمنع الشركة ومفهوم
الكلى لا يمنع فلا بد من اشتمال مفهوم الجزئى على امر زايد على مفهوم الكلى بناء على ان الجزئية
والكلية من عوارض المفهوم والمعلوم وحاصله ان النوع يصير ام النوعية من دون انضمام
التشخص فيها لا معها كما تقرر فى موضعه ليس موجودا فى الخارج فلم يكن موجوديتها بنفسها
ولم يكن تصور الانفكاك بين الماهية والوجود ممتنعا والى ما ذكرنا اشار بقوله لا يحلله
الى ماهية وتشخص واما ما ذكره ان العقل لا يحلله الى ماهية ووجود فلتتميم تفسير كلامهم و
لبناء الدليلين عليه وفيه ان معنى كلامهم ماهية الواجب تعالى انيته ليس الا ان وجوده
عين ماهيته بمعنى ان العقل لا يحلله الى ماهية ووجود واما ان العقل لا يحلله الى ماهية
وتشخص فليس معنى هذا الكلام وما نقله فى اوايل مبحث المواد عن المص فى شرح الاشارات
يدل على ما ذكرنا فارجع اليه فان قيل الثابت بالبرهان هو ان وجود الواجب عين هويته

التشخصية فيجوز ان لا يكون عين مهية النوعية قلنا ح يكون المهية ممكنة فيلزم امكان الواجب
نعم يرد عليه ان هذا الدليل لا ينفي كون الواجب مركبا من مفهومين متغايرين وبين جزئيين
واشار اليه قده في الحاشية القديمة حيث قال لا يرد هذا على الدليل الاول حيث قيد بالاول
مشعرا بانه يرد على الدليل الثاني فان قلت على الدليل ان صحة الحمل انما يقتضي اتحاده
الطرفين في الوجود في الخارج واللازم في التركيب العقلي كون مفهوميهما متغايرين
بحسب العقل فلا منافاة قلت المعتبر في صحة الحمل كون الوجود المنتزع من احد الطرفين
عين المنتزع من الآخر مفهوما والواجب في التركيب تغايرهما مفهوما وثانيهما انه
تتم الدليل وتوجيهه ان هذا المفهوم المركب المفروض انه واجب الوجود مهيته غير
الوجود ومهيته لا شئ من الواجب مهيته غير الوجود اما الصغرى فلما مر واما
الكبرى فلما ثبت اه وح فذكر كون الواجب تشخصا بسيطا لا يحلله العقل الى مهية وتشخص لتتميم تفسير
كلامهم لا لمدخليته في تتميم الدليل واعلم ان التركيب يتصور على وجهين خارجي بتميز الاجزاء فيه بحسب
الخارج ولا محالة التميز بحسب الذهن ايضا وذهني بتميز الاجزاء فيه بحسب الذهن فقط والاول
منقسم الى ما يكون الاجزاء فيه متمايزة بحسب الوضع كالبيت وغير متمايزة كالجسم المركب من الهيولى
والصورة والثاني الى ما يكونا الاجزاء فيه محمولة بوجه ما كالحد للانسان المركب من الحيوان و
الناطق والى ما لا يكون الاجزاء فيه محمولا كالاعداد المركبة من الاحاد وقد يطلق المركب مجازا
على ما لا يكون هناك تركيب لكن يقبله القسمة التحليلية اما الى اجزاء خارجية كالجسم المتصل
الواحد او ذهنية كالانسان من حيث انه محدود وهو المعتبر عند ما الاجمال والمقصود هنا
نفي الوجوه الستة المذكورة باسرها والدليل المذكور انما يدل على نفي القسمين الاولين
منها واما الوجه الخامس فظ انه لا يتصور في حقه تعالى لتجرده عن المادة وما يتبعها كالوضع
واما الرابع فلا يتصور في الموجودات الخارجية لانه على تقدير تحقق المركب في الخارج لا يجوز ان
لا يكون الاجزاء موجودة اذ المركب عين الاجزاء مهيته ووجودا فاذا لم يكن الاجزاء موجودة
فيه لم يكن المركب موجودا فيه بديهة واما ان يكون صورها الذهنية مركبة لكنها مخالفة للذي

الصورة في المهية ويكون ذو الصورة بسيطة بحسب المهية فنحن لا نشتغل بابطالها واذا وجد
الاجزاء فيه فاما ان يكون موجودة بوجود الكل فيكون محمولة وقد فرض غير محمولة هف او
موجودة لا بوجود الكل فيكون التركيب في الخارج فلم يبق الا التركيب من الاجزاء المحمولة و
لهذا تعرض الاستاد لنفيه وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه من امهات المطالب قال
الشارح لان كل مهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود قيل عليه المهية الجنسية لا يقتضي شيئا
من الوجوب والامكان بل المقتضي هو الحقايق المندرجة تحته وح يجوز ان يكون بعضها
مقتضيا للامكان وبعضها مقتضيا للوجوب كما هو مذهب الاشراقيين ولا فساد فيه انتهى وفيه
بحث اذ كل مفهوم سواء كان مهية نوعية او جنسية او غيرهما فاذا نظر اليه من حيث هي
كان اما مقتضيا للوجود والعدم او لا يقتضي شيئا من ذلك وانكار ذلك لا يخ عن مكابرة
واذا ثبت اقتضاء ذلك المعنى الجنسي لشئ من الوجوب والامكان فنقول ان اقتضى لذاته الوجوب
لزم تعدد الواجب بتعدد الطبيعة الجنسية بتعدد انواعها وان اقتضى الامكان لزم امكان
ما هو متحد مع الواجب في الوجود فان احتاج الكل الى الجزء المحمول عليه في الوجود من حيث ان
نسبة هذا الوجود الى الجزء مقدم على نسبته الى الكل على ما ذهب اليه هذا القائل كما قلنا
انفا يلزم احتياج الواجب الى الممكن في الوجود الخارجي هف وان لم يكن كذلك بل الجزء متحد
مع الكل في الموجودية فكيف يتصور كون الجزء في الموجودية ممكنا محتاجا الى الغير والكل
غير محتاج في تلك الموجودية بعينها فتامل وربما يورد المنع على قول الشارح واذا لم يكن مشاركا
لغيره في مهية من المهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي بان الاحتياج الى الفصل
لعله لتحقق مهيته لا للامتياز والجواب عنه ان الفصل ملزوم للتميز عن المشارك في الجنس
في صورة التركيب من الجنس والفصل وان لم يكن كذلك المشارك ممكنا ذاتيا بل كان
فرضيا محضا فان منعت كونه مميزا عن المشارك مطلقا كان مكابرة وان منعت كونه مميزا
عن المشارك الذي يصدق عليه الجنس في الواقع او انه امكن صدقه عليه كان راجعا الى ما ذكره
الشارح قوله بل صرحوا بان المعتبر في الصورة احتياج المحل اليها اه فان قيل اذا كان المعتبر
في الصورة ما قال لسقط المنع الذي اورده سابقا اذ لا شك ان الجزء الحال كالهيئة السريرية
احتياج المحل اليها

وغيرها صورة وانها جوهر لا عرض ثم احتياج المحل اليها في تحصله نوعا فالجواب ان بناء ما ذكر
به القوم على انهم لم يجعلوا السرير نوعا محصلا فلم يصدق عليه انه في تحصله نوعا محتاج الى
الهيئة حتى يلزم كون الهيئة صورة نعم بين ما ذكره في مقام السند من ان السرير نوع
محصل حقيقي وبين ما نقل عنهم منافاة ولا محذور فيه لا على القوم لما مر انهم لم يجعلوه
السرير مركبا حقيقيا ولا على الاستاد لانه في مقام المنع وعدم تسليم ما صرح به قوله
ومراده بكونه ممكنا آه فان قيل اذا كان مراد المستدل بامكان الوجود امكانه باعتبار
ثبوته لذات الواجب لم يتم استدراك باقي المقدمات لانه لو تم ان ثبوته للذات ممكن ثبت
امكان الذات لا محالة ان الذات الآن هذا ويكون باقي المقدمات حشوا قلنا الجواب ان ثبوت الوجود
للذات واقتضاء الذات به لما كان نسبة محتاجة الى الطرفين لا يجوز ان يكون واجبا نظرا الى ذاته
بل بالنظر الى ذات الواجب فمراد المستدل بامكان ثبوت الوجود للذات امكانه في نفسه و
بالنظر الى ذاته لا امكانه بالنظر الى ذات الواجب والمنافي للواجبية انما هو الثاني والمراد هو الاول
قال الشارح وايضا فافتقار الوجود الى المهية آه هذا سند آخر للمنع وهو منع كون المفتقر
الى الغير ممكنا وقد يتوجه فيه نظر لان بناء السند الاول على حمل الوجوب والامكان على ما هو
صفة للذات اذ لا يجب في كون الوجود ممكنا ان يكون موجودا عينيا كما في الوجودات الممكنة
وبناء السند الثاني على حملهما على ما هو صفة للوجود كما صرح به ففي كلامه اضطراب فان قلت
في توجيه كلام المستدل الملزم الامكان على الوجود وحمله على معنى كونه صفة للذات فالمجيب اولا
اجرى كلامه على سنن كلامه بما شاء معه وثانيا ساق الكلام على ما هو التحقيق ونبه على خلط
المستدل الامكان بمعنى صفة الوجود بالامكان بمعنى صفة الذات قلنا نحصر المفهومات
في الثلاثة بالمعنى الذي يكون صفة للذات عقلية فوجود الواجب ان كان مفتقرا الى الذات
كان ممكنا بالمعنى الذي يكون صفة للذات فلا بد له من علة وننقل الكلام اليه ولا يرد عليه
الآن ما اورده اولا من ان امكان الوجود انما يلزم اذا كان الوجود محمولا عينيا خارجيا قال الشارح
واعلم ان هذا الوجه هو معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب قد لخص بحيث يندفع عنه
هذه الاجوبة الخ وقد عرفت في اول بحث المواد ان مرادهم من عينية الوجود عينية الوجود

الخاص

الخاص لا المطلق لما ثبت انه زايد في الجميع وعرفت ايضا انه يلزم من عينية الوجود الخاص وهو الوجود
الذي يكون موجودية تعالى به عينية الموجود المشتق من ذلك الوجود له تعالى فثبت انه تعالى
موجود بذاته لا بوجود زايد وانه تعالى وجود بحت وانه موجود بحت لا انه شيء موجود لما مر
ان الوجود كالضوء اذا كان قائما بنفسه كان وجود النفس فكان وجودا وموجودا ولا يخفى
ان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود الذي موجوديته تعالى به عينه تعالى وان الموجود المشتق
من ذلك الوجود عينه تعالى وانه ليس شيئا موجودا بهذا الوجود فمقتضى الدليل هو ما حققه
وقرره الاستاد بعينه على ما سبق تفصيله لا ان الواجب لا مهية له اصلا بمعنى انه ليس له شيء كان
الواجب واجبا ولا ان الوجود المطلق عينه اذ الدليل يدل على انه تعالى ذاته كانت موجودة
بذاته لا بامر زايد فنفي الذات عنه تعالى يرجع الى انه لا شيء محض تعالى شانه عن ذلك وموجوديته تعالى
لما لم يكن بالوجود المطلق فلم يدل الدليل على عينية الموجود المطلق له بل على عينية الموجود
المأخوذ من ذلك الوجود الذي هو عينه فتأمل قال الشارح ان المحوج الى السبب هو الامكان
قد عرفت ان الاتصاف لما كان نسبة متوقفا على الطرفين لا بد ان يكون ممكنا نظرا الى ذاته
نعم بالنظر الى الواجب يكون واجبا وكل ما كان كذلك ممكنا نظرا الى ذاته لا بد له من علة قوله
بل بعلة فاعلية اي العلة الفاعلية لذاته الاربعة اذ الكلام فيها وذلك مما صرح به الشيخ
في تعليقاته وقال في النمط الخامس من الاشارات ان وجود الحادث بالفاعل وكونه مسبوقا
بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته وصرح بمثل ذلك في الهيات الشفا ايضا لكن ذكر المص في شرح
الاشارات ان موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي جعله لونا وانما
قولهم تلك الصفات لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما
صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفات
محتاج معها الى الغير انتهى ولعل الشارح لم يطلع على ذلك منافاة المشهور ظاهر لما تقرر عندهم من
امتناع كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا بالقياس الى شيء واحد وفي جعله اللون من الصفات مسامحة
ما ذكره يكون مدخلية الذات من حيث كونها قابلة وههنا احتمال آخر وهو ان يتعلق الجعل بالذات
بالذات ولوازمها صارت متحققة بهذا الجعل لكن تعلقه بها بالعرض ويمكن توجيه كلام الشيخ

بهذا بان نحمل نفي كونها مجعولة للفاعل على نفي مجعوليتها له بالذات واستنادها الى الذات من حيث
كونها قابلة لها ومجعولية بجعل تعلق بها اولا وبالذات فتامل قوله اذا كان امتناع عدمها لكونها
من لوازم الذات فهي واجبة بغيرها فان قيل مراده من قوله وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم
الذات ليس ان امتناع عدم الصفات مستند الى الذات ومعلول للذات حتى يلزم ان يكون واجبة
بالغير في اثر الذات بل مراده ان امتناع انفكاك الصفة عن الذات بمجرد اللزوم الخالي عن علاقة
العلية فالجواب ان مراده وان كان ان تلك الصفات لما كانت لازمة للذات وعارضة لها كانت مغايرة
لها وقد سبق منه انفا ان كل ما يغاير الشيء فانه يحتاج لذلك الشيء واتصاف ذلك الشيء به
لا يستغني عن العلة كيف وبهذا يفرق بين الذاتي والعرضي ويؤيد ما قلنا انه قال
بعيد هذا الامر اذا كان الوجود غيره فيكون وجوب اتصاف الماهية به اما لكونه اتصافا
بالوجود اي يكون وجوب الاتصاف مستندا الى الماهية في الجملة من غير مدخلية لخصوص احدهما
او يكون مستندا الى خصوصية الموصوف وقوله فانه لو لم يكن الذات لم يكن دليل على
استنادها الى خصوص الذات ومعناه انه لو لم يكن الذات اولا لم يكن وكما ترى ادعى الضرورة في
ذلك قال الشارح وغير المعلوم غير المعلوم هذا مما لا طائل تحته الا لطف العبارة لان ما سبق
على هيئة الشكل الثاني ينتج ان الوجود ليس عين حقيقة الواجب قوله فانه عروض الوجود
للماهيات مستند الى الواجب لوجود الماهيات للماهيات الممكنة فقط كما هو الظاهر من العبارة
بل ما يتناول الواجب على ان يكون المراد من الماهية ما به الشيء هو هو ويؤيده قوله الماهيات التي تصلح
معروضة وقوله الماهية التي يمكن عروضها حيث خصص الماهية بالممكن العروض ليصير مخصوصا
بالممكن وح يتم التقريب لكنه لو قال لان علة عروض الوجود للواجب هو الواجب نفسه
لا غيره كما وقع في بعض نسخ الشرح لكان اظهر واولى اذ لا يجوز ان يكون علة عروض الوجود للواجب
هو الممكن والا لكان الواجب ممكنا لا يخفى وايضا ننقل الكلام الى ذلك الممكن حتى ينتهي الى الواجب
فيلزم استناد عدم عروض الوجود للواجب الى عدمه تعالى شانه عن ذلك لانا نقول الواجب ليس علة
مستقلة لجميع الممكنات حتى يلزم ان يكون عدمه تعالى علة لعدم الممكن المفروض انه علة للعروض
وكيف يكون علة مستقلة لجميع الممكنات حتى يلزم من عدم شيء منها اي شيء كان عدمه
تعالى عن ذلك واشار الى ما ذكرنا حيث قال لو سلم ان علة عروض الوجود بالفعل للماهيات

الواجب على ما نقل عنه ان قوله لو سلم اشارة الى انه يمكن منع ان المراد بالعلة ههنا العلة
المستقلة وانت تعلم ان هذا المنع لا يرد على التوجيه الذي نقلناه ههنا ورد بان توجيه
كلام المجيب حيث قال واما اللاعروض فلا يحتاج الى العلة بل يكفي فيه عدم سبب العروض ان
مراد المجيب ان اللاعروض لا يحتاج الى العلة بل العروض وبعد النظر الى الذات والمحتاج الى العلة
هو الامكان لا ان اللاعروض مستند الى عدم علة العروض فما اورد عليه لا يرد وفيه
بحث اذ لا شك ان اللاعروض صفة زائدة على الذات فثبوتها لها لا بد له من علة الماهية
الذات او غيرها مع ان حمل العبارة على هذا المعنى بعيد ويرد على التوجيهين انه عروض
الوجود للواجب ليس ممكنا حتى يستند الى علة يكون عدمها علة لعدم العروض ولما كان
كلامهم في دفع لزوم كون الواجب مستندا الى العدم نفسه لا دفع لزوم المحذور مطلقا
لم يتوجه انه يلزم ح احتياج الواجب الى علة عدم سبب العروض قال الشارح فان كان هو الواجب
وحده اراد به الوجود لا بشرط شيء لا الوجود المطلق الكلي لانه مبهم لا يجوز ان يكون عين
حقيقة امر موجود فضلا عن الواجب تعالى وح لزوم تعدد الواجب ظاهر قال الشارح لزم جواز
كون كل وجود مبدأ لكل وجود الى قوله ومعلوم ان كون الشيء مبدأ لنفسه ولعلله
ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدئية فلا يبقى فيه بحث اما اولا فلانه لا يلزم من
جواز كون كل وجود بشرط التجرد واجبا لذاته تعالى عن ذلك جواز كون الشيء علة لنفسه ولعلله
اصلا اذ على تقدير تحقق الشرط فالوجود الذي تحقق الشرط فيه صار واجبا محضا فلم يبق معلولا بل
المعلولية انما هي قبل تحقق الشرط وكذا الكلام في عليته بالنسبة الى علله اذ العلل انما كانت
عللا قبل الشرط وبعد الشرط يصير معلولا محضا واما ثانيا فلانا لا نم استحالة كون الشيء علة
لنفسه على تقدير شرط محال فانا الواجب على تقدير امكانه او حدوثه او تركيبه علة لنفسه
فتامل قال الشارح لان معناه زيادة الواجب هذا انما يكون مطلوبا على تقدير اتحاد الوجود
والكون وح نقول لا حاجة الى قوله وان كان غير الكون في الاعيان الى اخر الدليل فتمام
الدليل فيكون مستدركا قال الشارح وكذا نقول الوجود المطلق لا يقتضي العروض
ويمكن ان يقال المطلق يقتضي العروض مطلقا ولو في الواجب كما تبين ان الوجود المطلق المشترك

زايد على جميع الموجودات قيل في بعض شروح الكتب الحكمية في دفع هذا الكلام ان الوجود
الخاص الذي فرض انه عين الواجب مستلزم للوجود المطلق والمطلق مستلزم للعروض
لانه مقتضاه فالوجود الخاص مستلزم للعروض وقد يتوهم منه ان الوجود الخاص
يستلزم عروض مطلقه ولا محذور فيه لا انه يستلزم عروض نفسه قوله اشارة الى ما
ذكر في بحث المواد فقد يتوهم يمكن ان يجعل اشارة الى ما ذكره في بحث زيادة الوجود حيث
قال ويمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة
وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا قوله هذا غير موجه لان الناقض مدع آه لا يتوهم الشارح
لم يطالب الفرق بل ادعى عدم الفرق الا انه عبر عن دعوى عدم الفرق بقوله للناقض
ان يقول لما كان قابلية المهية للوجود آه لانا نقول هذه الدعوى في حيز المنع ولا
يمكن ان يتوهم انها بديهية كيف وقد تقرر ان نقيضها بديهي ولاجل هذا لم يحمل كلام
الشارح على الدعوى هذا وقد يقال فيه بحث لان الناقض من حيث انه ناقض ليس
له المطالبة بالفرق لكن له ان يقول المنع الذي ورد ثم في صورة النقض لنا ان نورده
في اصل الدليل والا فما الفرق والحاصل ان طلب الفرق ههنا ليس من حيث انه ناقض بل
من حيث انه صار مانعا وهو موجه اذ لا شك انه وجب على المستدل بيان الفرق حتى
سلم دليله عن النقض والمنع وتم وليس له المنع المشترك بين النقض واصل الدليل في
جواب النقض بل الحق في الجواب ما افاده في الحاشية الاولى وهو الفرق بالحقيقة بقوله
والحاصل آه ومما ذكرنا علم جواب لا يراد الاول للشارح على ما في اكثر النسخ فان قوله والحاصل
لما كان متضمنا للفرق الذي على المستدل بيانه فكيف يكون لغوا وقد اشار بقوله ولا
يخفى ان قوله والحاصل آه الى دفع توهم ان المص كان مدعيا للفرق بين الفاعل و
القابل فالمنع في مقابلته موجه فان ما ذكره المص مبالغة في السند وليس فيه دعوى
والى دفع التعريض الذي اورده صاحب المحاكمات على المص حيث قال هذا غاية توجيه
هذا الكلام فانه تعريض له بان حمل كلامه عليه لا يخلو عن كلفة ومشقة فقال ان
ما ذكره صريح فيما وجهه به هذا واما قوله بل الظ انه مبني على خلاف فيندفع بتوجيه

كلام

كلام المص في هذا المقام فنقول لا شك ان الكلام في الفاعلية الخارجية فالنقض بالقابل
انما يلايم اذا كانت المهية قابلة للوجود في الخارج ولما كان المقرر عندهم ان ثبوت الشيء
للشيء فرع ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف فغاية توجيه كلام الناقض ان يحمل كلامه
على انه قال بثبوت المعدوم في الخارج منفكا عن الوجود ثم يحل الوجود فيها وذلك
وذلك باطل لما ذكره مفصلا ويمكن ان يتوهم النقض بالقابل انما يتوجه اذا كان
قبول المهية الوجود بحسب الخارج حتى يلزم تقدم المهية بالوجود الخارجي على الوجود
الخارجي واما اذا كان قبولها له بحسب الوجود العقلي فالظ انه لا يتوجه اذ اللازم منه
ليس سوى تقدم الوجود العقلي على الوجود الخارجي وليس فيه تقدم الشيء على نفسه
فمن كان يورد النقض كان اعتقد ان المهية قابلة للوجود في الخارج ولما كانت القابلية
الخارجية يقتضي تقدم القابل على المقبول في الخارج ولا يتصور ذلك باعتبار وجود القابل
فبقي ان يكون باعتبار ثبوته فالناقض ممن فرق بين الوجود والثبوت وهو باطل بما فصله
وكلا التوجيهين اولى مما ذكره صاحب المحاكمات فان لفظ البناء لا يلايم الترديد الذي
ذكره ثم ما ذكره في توجيه كلام المص منظور فيه لان كلام المص صريح في ان بناء
كلام الناقض على الفرق بين الثبوت والوجود وهو لم يفرق بينهما اذ لو فرق بينهما لينبغي
ان يقول بدل لفظ الثبوت الوجود اذ اللازم من الدليل المذكور على تقدير كون المهية
قابلة للوجود ان يكون المهية موجودة ثم يحل الوجود فيها كما في صورة الفاعلية واما النقض
بحسب الثبوت فهو حق على زعم الناقض وليس بمحذور عنده لانا من الدليل ولو حمل
قوله للمهية ثبوتا في الخارج دون وجودها على معنى ان لها وجودا غير هذا الوجود متقدما
عليه لم ينطبق قوله لان كون المهية هو وجودها على نفي اللازم المذكور ولا على نفي اللزوم
الذي تصوره على توجيهه مع ان تقدير اللزوم تكلف ظ وكذا ان حمل كلام الناقض مبني
على لزوم هذا الفساد بل ليس كلامه الا منع اللزوم واما جعل الحكم هو اشتراط الوجود
فمبني على جعل النقض نقضا للدعوى الكلية ان العلة متقدمة بالوجود والظ من عبارة
الشارح مطابقا لما ذكره صاحب المحاكمات ان النقض نقض الدليل المذكور والحكم اللازم هو علم

فان قوله ان اريد ان المهية قابلة لوجود آه فقولنا انها قابلة للوجود

الكلام على الثبوت فما ذكره المحشي لا يدل على نفي اللزوم كما ... المحقق وقال وذلك تصوره ... لما ذكره مفصلا ...

قوله وكان ما ذكره المحشي الا ان الايراد آه على توجيه المحقق لكلام المحشي و كان المناسب تقريره على قوله واجعله الحكم هو اشتراط الوجود آه كما لا يخفى

قابلية المهية للوجود على ان ما ذكره المحشي مفصلا انما يدل على نفي اللازم المذكور وهو ان يكون للمهية ثبوت في الخارج قبل الوجود ولا يدل على نفي اللزوم الذي تصوره الناقض ولا يخفى انه لا يلزم من نفي اللازم نفي اللزوم اذ المنفصلة اللزومية قد تصدق عن كاذبين ولعل ما ذكره في هذه الحاشية انما صدر منه غفلة وسهوا فتامل قوله اقول معنا ما سبق اشارة الى ما سبق انفا ان المطالبة بالفرق ليس وظيفة الناقض ولا يخفى ان كلام الشارح متضمن لتلك المطالبة والجواب الاول هو الجواب الاول للنقض الذي ذكره الشارح في شرح كلام المص وحمله على جواب المنع بعيد لفظا ومعنى ويمكن التوفيق بين الجوابين بان مراد الجواب الاول على منع ان العلة القابلية متعلقة بالوجود بل القابل هو المهية من حيث هي بدون اشتراط الوجود مطلقا لا خارجا ولا ذهنا وبناء الثاني على ان القابلية كالفاعلية تقتضي التقدم بالوجود لكن في الوجود الذي هو ظرف القابلية وهو الذهن فيما نحن فيه على ما مر ان زيادته عليها في التصور فلا فرق بين الفاعلية والقابلية في الحكم المذكور اي التقدم بالوجود الذي هو ظرف احديهما بل الفرق في ان فاعلية الوجود الخارجي لما هو في الخارج بخلاف القابلية فتامل قال الشارح لزم كون الشيء الواحد قابلا لشيء وفاعلا له لو تم هذا لزم كون جميع الصفات السلبية وكذا الوجود المطلق والوجوب المطلق عين الواجب قوله فانهم جعلوها موضوع المنطق الا لا يخفى ان هذا الايراد على ان المعقولات الثانية مطلقا هي المشتقات ثم لا يخفى ان ما ذكره يندفع الايراد الاول ايضا لان كون فرد الوجود مستغنيا عن المحل موجودا في الخارج لا ينافي كون الموجود من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وايضا اذا كان الكلام في الموجود لم يحتج الى الاحتجاج على ان الوجود ليس بموجود في الخارج فيندفع الثالث ايضا فان قلت لا شك ان افراد الموجود موجودة في الخارج قائمة بنفسها وايضا لا بد من الاحتجاج على ان الوجود ليس بموجود في الخارج فالعدول من الوجود الى الموجود لا يدفع الايرادات تاما قلت وجود افراد الموجود وافراد الشيء من حيث انها افراده في الخارج ينافي كون ذلك الشيء من المعقولات الثانية وكذا قيامها بذواتها من تلك الحيثية من حيث يصدق عليها ذلك الشيء ينافي كونه من المحمولات العقلية لكن قد تقرر فيما مر ان صدق الموجود على المهيات انما هو في التصور والوجود الذهني والحاصل ان صدق الموجود على افراده انما هو في العقل دون الخارج فتلك الافراد من حيث انها

افراد

افراد الموجود انما يكون موجودة في العقل لا في الخارج ومعلوم بالضرورة ان مفهوم الموجود ليس بموجود في الخارج بالاستقلال بل يصدق على المهيات في العقل فيكون من المحمولات العقلية وليست موجودة في الخارج ايضا فان قيل كما ان الموجود يصدق على افراده في العقل دون الخارج كذلك الوجود انما يعرض المهيات في العقل دون الخارج فيندفع الايرادات على تقدير كون الكلام في الوجود فما فائدة العدول من الوجود الى الموجود في دفع الايراد مع ان كلامه يشعر بان دفع الايرادات انما هو فائدة العدول المذكور قلت لو كان الكلام في الوجود لم يتم دعوى كونه من المعقولات الثانية لجواز ان يكون صادقا على الوجود الذي هو عين الواجب صدقا خارجيا ويكون موجودا في الخارج اللهم الا ان يخصص كونه معقولا ثانيا بانه بالاضافة الى الخصوص الحصص العارضة للمهيات فيكون راجعا الى التوجيه الذي ذكره اخرا بعد التسليم ولا يخفى جريانه في الموجود ويمكن ان يوجه مقصوده من اثبات كون المعقول الثاني هو المشتق ايراد النقض على كلام الشارح بمثل الشيء والممكن والواجب وامثالها على ما ينبغي به قوله ونحن نقول يعني ان ما ذكرت جار في كثير من المفهومات التي قد حكموا بكونها معقولا ثانية حين كون المراد من الامر العام المشتق فما هو جوابك في هذه المفهومات فهو جوابنا في الوجود ولم يذكر الحل لان مداره على كون حمل الوجود على المهيات وعروضها لها في العقل وذلك مما صرح بها في كلام المص حيث قال فزيادته عليها في التصور وسيجيء تحقيقه في كلام الاستاذ ايضا هذا وانت تعلم ان الاولى في كلام المص ان يقول بدل قوله وهو من المعقولات الثانية بالواو فهو بالفاء ليكون متفرعا على ما تقدم ومع لا حاجة الى الاستدلال عليه كما فعله الشارح اذ يكفي في كونه مفهوم معقولا ثانيا كون عروضه في العقل فقط قال الشارح والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية آه فيه بحث هذا مع ابتنائه على نفي وجود الطبايع في الخارج مع ان التحقيق خلافه وخلاف ما ذهب اليه المص على ما سيجيء يرد عليه انه على هذا الراي لو حكم على مفهوم بانه ليس موجودا في الخارج وجعل الحكم مسئلة كان معناه ما ذكره الشارح ليكون الحكم مفيدا ليس لغوا محضا وههنا قد حكم على مفهوم الوجود بانه معقول ثان ومعلوم ان هذا الحكم ليس حكما على افراد المفهوم فاذا قيل في اثبات هذا الحكم كونه ليس موجودا كان حكما على نفس المفهوم ليتم التقريب لا يخفى انه بما ذكره لا يتم كون الحكم على مفهوم بعدم الاستغناء آه

عن المحل حكما على افراده كيف وبعض المفهومات قد يستغني عن المحل اي المعروض وبما قررنا ظهر اندفاع
الايراد الاول والثاني واما دفع الايراد الثالث عن المص فهو انه لم يدع الا كونه معقولا ثانيا
وهو لازم من كونه من المحمولات العقلية على ما عرفت انفا ولا حاجة الى اثبات ان الوجود ليس موجودا
خارجيا ولو سلم انه محتاج اليه فلوجه كلام ان تبيينه بكونه من المحمولات العقلية ثم ان مفهوم
الوجود لا يكون موجودا في الخارج بصرافته ولما كان عروضه للاشياء في العقل فقط لم يكن موجودا
خارجيا وفيه انه لم يثبت كونه بالنسبة الى الوجود الواجب عارضا في العقل ويمكن الجواب بان العارض
موجود بالعرض بوجود المعروض والمراد نفي الوجود بالذات على ان الوجود المطلق موجود بنفسه
لا بعروض فرد منه لنفسه يقتضي كون الوجود المطلق واجب الوجود هف قوله هذا المفهوم
من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه حمل الوجود على معناه والعروض على معنى القيام بما شاة للشم
ولهذا قال من حيث انه عارض ليس له ما يطابقه فاشار الى عدم عروضه للوجود الواجبي ثم العلاوة
التي ذكرها بحث على سبيل التنزل وعلى تقدير تسليم ان الواجب فيما يق له معقول ثان ان لا يكون
له ما يطابقه في الاعيان مطلقا والسند المذكور بقوله اذ لو كان صدق عليه بحسب الخارج آه مدخول
اذ اللازم منه ان صدق الوجود مواطاة موقوف على صدق الموجود مواطاة ولا محذور فيه بناء على
ان موجودية الواجب بنفسه لا بصدق المطلق عليه والجواب المشار اليه بقوله ثم وجود فرد من المفهوم
هو الجواب الذي ذكره في آخر الحاشية السالفة والفرق بينه وبين الجواب الاول الذي ذكره بقوله
هذا المفهوم من حيث انه عارض آه ان في الاول يلتزم ان المعقول الثاني حيث كان عارضا
لا بد ان لا يكون له ما يطابقه في الاعيان حتى لو كان صدق الوجود المطلق على الوجود الواجبي
في الخارج لما ضر هذا الجواب لانه ليس عارضا له بمعنى القيام وفي هذا الجواب يلتزم ذلك قوله
بمعنى ان الوجود في الذهن ليس قيدا في الموضوع بحيث يصير القضية وصفية حمل كلام الشم على انه
جعل المعقول الثاني ما يكون عارضا للمهية الموجودة في الذهن على ان يكون التقييد بالقيد
ايضا كما يفهم من الحاشية الاتية داخلا في المعروض جزء الم ثم استبعد هذا والتحقيق
في القضايا الوصفية ان المحمول ضروري الثبوت للذات المقيد بالوصف على ان يكون الوصف
او التقييد داخلا في الموضوع كيف ومعلوم بالضرورة ان تحرك الاصابع لا يكون ضروري الثبوت

للذات

للذات المقيدة بالكتابة على ان يكون الكتابة او التقييد بها داخلا في الموضوع بل انما يكون ثابتا
ضرورة للذات بشرط ان يكون كاتبا وبين المعنيين بون بعيد قوله في الحاشية وهو بعيد لان ه
الشم آه كيف وقد بين الشم تحقيق قول المص فزيادته عليها في التصور على ان ثبوت الوجود
الخارجي للشيء في الخارج فرع لثبوت ذلك الشيء في الخارج وبه يبطل ان زيادة الوجود الخارجي
على الخارجي للماهيات في الخارج لكن لا يخفى على المنصف ان حمل كلام الشم على هذا اقرب الى
الصواب من حمله على ما حمله ره فالصواب حمله على هذا ثم التعرض لفساده كيف وقد مر في
بحث قيام الوجود بالمهية من حيث هي ان الوجود يعرض المهية لا بشرط الوجود ولا بشرط
العدم فنفي كون الوجود والعدم شرطا للعروض لا كونهما قيدا في الموضوع واحال هذا
البحث الى ذلك الموضع فعلم ان المراد ما ذكرنا هنا وما ذكره من الفرعية فانما هو لتوجيه كلام المص
وههنا كان معترضا عليه فان قيل على الشم ما سبق انما هو كون الوجود الخارجي يعرض المهية لا
بشرط الوجود الخارجي ولا بشرط عدمه ولا ينافي ذلك عروضه لها بشرط الوجود الذهني
قلت ما ذكر كما يدل على ان الوجود الخارجي يعرض المهية لا بشرط الوجود الخارجي ولا عدمه
كذلك يدل على ان عروض الوجود مطلقا غير مشروط بالوجود اذ لو كان عروض الوجود الخارجي في
العقل وكان مشروطا بالوجود في العقل فعروض الوجود العقلي ان لم يكن مشروطا بالوجود في
العقل لزم التحكم والتزام الفرق بين الوجود الخارجي والعقلي في مسئلة الفرعية وان كان مشروطا
لزم التسلسل او توقف الشيء على نفسه ويكفي لصحة الحوالة هذا القدر ثم لا يخفى ان المنافاة التي
ذكرها على هذا التوجيه يرجع الى مواخذة لفظية تندفع بتغيير البيان والتعبير على انه لا يخفى
ولم يتوجه الحل هذا الاشكال ولم يندفع بان الاستثناء في المعقولات العقلية غير معقول
اذ يتوجه لزوم المحذورين ولا يندفع دفع لزوم المحذورين بقضية الاستلزام على ما اختاره
ره لان المعتبر في المعقول الثاني على ما يستفاد من تعريفات المنقول من حاشية المطالع وه
شرح المواقف حيث نقل عن حاشية المطالع انها ما يعرض المهية بحسب الوجود الذهني اعني الوجود
الذهني يدخل في عروضه ثم قال ولا شبهة في هذا التعريف وعن شرح المواقف ما يعرض
المعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ان الوجود الذهني شرط لعروض المعقول الثاني ولا يخلص

قال ذو الحاشية على احدهما يلزم ما يلزم هذا القول
بعروضه في الخارج من الف دنا

الا بالتزام تخصيص المعرف وتعميم المعرف وهذا كما ترى **قوله** ان عنوان الموصوف آه وسيجئ بيان المعنى
المراد فانتظره **قوله** فان وصف الوجود عرضي هذا يدل على انه حمل كلام الشارح على انه جعل القيد اى الوجود
العقلي ايضا داخلا وعروض المعقول الثانية والظاهر انه ليس كذلك لابد في توجيه كلام الشارح بل يكفي لتوجيه
كلامه ان يكون التقييد فقط داخلا **قوله** وقد سبق منا كلام على ذلك اشارة الى ما ذكره انفا حيث
قال اذا كان اتصافها به بحسب نفس الامر فاما في الخارج وهو ظاهر او في الذهن لخصوص الوجود الذهني
فيه مدخل فيكون من المعقولات الثانية وقوله قد مر الكلام فيه مفصلا اشارة الى ما ذكره في الحاشية
المتعلقة بقول المصنف فزيادته عليها في التصور المصدرة بقول الشارح فان الشئ ما لم يتحقق في الخارج
اولا آه ويمكن حمل كلام الشارح على انه يلزم كون المهية موجودة في الخارج قبل قيام الوجود الخارجي
بها اى في العقل اذ يجوز ان يوجد في الخارج ولم يعتبر فاهم عروض الوجود لها والجواب
ان الموجودية ليست بقيام الوجود بالمهية بل بتأثير الفاعل في المهية **قوله** ولا يلائم ما ذكره من ان كون
القسم الاول آه وذلك لانه ينبغي ان يقول ان القسم الاول لخصوص الوجود في نفس الامر فيه
مدخل موافقا لنظيره **قوله** او مصداق ذلك الوصف هو عين المهية اى ليس هو الموضوع وقيام
المبدأ معا كما في حمل الابيض على الجسم على ما مر اذ لما كان قيام الوجود بالمهية في التصور فاذا لم يكن
هناك تصور ووجود ذهني لم يكن قيام مع ان حمل الموجود على المهية صادق دائما لا يتوقف
على هذا الاعتبار ح يتوجه السؤال المصدر بقوله فان قلت **وقوله** وقد عرفت الفرق بين
المنتزعات الذاتية والعرضية اشارة الى الجواب بسؤال ثان من جعله المصداق نفس المهية واشارة
الى السؤال والجواب في الحاشية التي اشار اليها بقوله قد مر الكلام فيه مفصلا حيث قال بعد جعله
مصداق حمل الوجود نفس المهية لا المهية الموجودة كلاما بهذه العبارة فان قلت فما الفرق بين
الوجود والذاتيات مع ان كليهما منتزع من الذات قلت ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات
بخلاف الوجود ونظايره اذ لابد فيها من ملاحظة امر آخر مثل وجود علته او آثاره انتهى
قوله ان يكون المهية في ذلك النحو من الوجود غير مخلوطة بذلك العارض هذا هو المعنى الذي
عبر عنه سابقا بامتياز المهية عن ذلك العارض في ظرف الاتصاف وليس المراد بالامتياز
وعدم الخلط ما هو المتبادر منه والا لزم ان لا يكون الاتصاف بالعمى في الخارج ضرورة انه لا امتياز

بين زيد مثلا والعمى في الخارج كيف والامتياز الخارجي بين الشيئين يقتضي ان يكون لكل من المتمايزين
تحقق في الخارج ممتاز عن الاخر بل المراد بعدم الخلط والامتياز ان لا يكون تحصل المعروض في نحو
ظرف العروض والاتصاف بذلك العارض ولا شك ان الوجود الخارجي مما لا يمكن تحصل المهية
في الخارج بدونه فلهذا لم يجز اتصاف المهية بالوجود الخارجي في الخارج وهذا المعنى الذي ذكرناه
يستفاد مما ذكره في بحث امتناع اعادة المعدوم حيث قال اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات
بديهة فانا نعلم قطعا ان الشئ الواحد لا يكون له وجودان خارجيان فان الوجود الخاص لكل شئ
هو عينه في الخارج وان كان غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى المهية ليست كنسبة العوارض
التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات اذ لا وحدة لها الا باعتبار الوجود انتهى
فان قوله اذ نسبة الوجود الى المهية آه يدل على ان المراد بالعينية في الخارج ليس معنى يتناول سائر
الاعتباريات بل ما ذكرنا من انه لا يمكن تحصل المهية بدون الوجود كما لا يخفى وهو في هذا الاعتبار
معرى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به فقد بين لا يخفى
على احد ان التعرية عن جميع العوارض حتى هذا الاعتبار ليس بحسب نفس الامر كيف وقد صرح في
مبحث المهية بان التجرد عن جميع العوارض ليس بحسب نفس الامر بل بمحض اعتبار الذهن واختراعه
وح نقول لما كان اتصاف المهية بالوجود في نفس الامر وكان اتصاف شئ بصفة في نفس الامر يقتضي
عدم الخلط والتعرية عن تلك الصفة في نفس الامر لا بمحض اختراع الذهن فلا بد ان يتحقق اتصاف
المهية بالوجود في نفس الامر في ظرف يعتبر الذهن المهية مجردة عن ذلك الوجود الخاص وان كان
موجودا بنحو آخر من الوجود في نفس الامر ثم الاتصاف بذلك النحو في نحو آخر وهكذا ولا يلزم التسلسل
لانقطاعه بانقطاع الاعتبار لانه يلزم توقف الاتصاف على الاعتبار المذكور لانا نقول لا تعدد
فيه فانه موجودية المهية فظرف ليس بعروض الوجود لها فيه ولهذا قال المصنف فزيادته عليها
في التصور نعم يرد عليه ان اتصاف المهية بالوجود المطلق في نفس الامر مع انه لا يكون المهية مجردة
عنه في نفس الامر وان فرض تجرده عن كل فرد منه فان قيل الاتصاف بالمطلق انما هو في ضمن فرد

١٢٦

نقول اقتضاء المهية بالمطلق في ضمن كل فرد في فرد آخر من الوجود في نفس الامر وهكذا قلت الاقتضاء
بالمطلق من حيث هو من غير اعتبار امر آخر معه في نفس الامر مع انه لا يمكن تجريد المهية عنه في
نفس الامر فالصواب ان يقال عروض الوجود المطلق للمهية انما هو في الاعتبار الذهني وتحقق الامتياز
بين العارض والمعروض في هذا الظرف لكن هذا الاعتبار ليس في نفس الامر وعروض هذا
الاعتبار انما هو في هذا الاعتبار فانه في هذا الاعتبار ومعرى عن جميع ما عداه حتى عن هذا
الاعتبار وان كان في نفس الامر مخلوطا به فتامل   الشارح قوله هذا الكلام انما يصح اه
قد عرفت انه يعتبر في الوجود المهيات بنفسها في الذهن وجودها الذهني على نحوين بنفسه
وبصورته والتناقض انما هو باعتبار الوجود بنفسه لا بصورته وان كانت مطابقة كما في
القضايا بين الحرارة والبرودة بحسب هذا الوجود على ما عرفت   الشارح اي يلاحظه بعنوان
المعدوم وهذا صريح العبارة يدل على انه تفسير لقوله برفعه وح يكون معنى قول المص ان
العقل يتصور عدم العدم انه يلاحظ العدم بعنوان العدم وانت تعلم انه يحمل تصور عدم العدم
على هذا المعنى وكذا حمل برفعه على ما ذكره بعيد غاية البعد والاظهر ان يحمل كلام المص على
ان للعقل ان يلاحظ عدم العدم بانه كان المراد التصور المطلق وتحققه في ضمن التصديق وبرفعه
بمعنى الحكم بالرفع والعدم وهو قرينة على ان المراد بالتصور ليس التصور المقابل للتصديق
وذكر عدم العدم ورفعه لبيان ان العدم اي المعدوم المطلق كان متصورا اذ الحكم ما لم
يتحقق تصور المحكوم عليه ولا دخل لخصوصية المحمول فيه بخلاف غيره اذ مداره على خصوصية
المحمول   الشارح واللازم باطل لاستلزامه التناقض قد يقال التناقض انما يلزم من
الحكم باللازم لا من نفس صدقه فيجوز ان يكون تلك القضية صادقة في نفس الامر مع امتناع
الحكم فيها والجواب انا نعلم بديهة انه يجوز للعقل الحكم فيها والتناقض يلزم من مجموع صدقها
والحكم فيها لكن الحكم فيها جائز وواقع فتعين ان يكون المحال لازما من صدقها وذكر بعض الفضلاء
لرجوابا آخر حيث قال الحاصل في العقل والمحكوم عليه ليس الا مفهوم المعدوم المطلق وذلك

المفهوم

المفهوم له حيثيتان احديهما خصوصية نفس مفهومه مع قطع النظر عما يحاذي به من الافراد وهو
بهذا الاعتبار موصوف بصحة الحكم لا غير لانه موجود خاص وكلي من الكليات وشخص اتحاده مع فرده
وبهذا الاعتبار يسلب عنه صحة الحكم وبالحقيقة سلب صحة الحكم عن الفرد ولا شك ان فرد المعدوم
المطلق ومطابقه ليس له نحو من الوجود اصلا فيصدق سلب الحكم عنه فالموضوع في هذه القضية ذلك
المفهوم الكلي لكن سلب الحكم ليس متوجها اليه بل الى ما يتحد به من الافراد انتهى اقول لبناؤه على ان
الحكم في القضايا المحصورة على المفهوم لانه الموجود في الذهن حقيقة دون الافراد لكن الحكم يسري
منه الى الافراد على ما حققه الاستاذ ونسبه الى القدماء والمحققين وفيه لان الافراد اذا صدق المحكوم [فيه نظر صح]
عليه حقيقة والساري اليه الحكم لابد ان يكون موجودا في الذهن اعم من ان يكون بالذات
او بالعرض باعتبار ان المفهوم الصادق عليه موجود فيه حقيقة على ما حققه الاستاذ في تحقيق هذا
المذهب صدق ان كل ما هو معدوم مطلقا اي لا يوجد مطلقا لا بالذات بان يكون ذاته موجودا
حقيقة ولا بالعرض بان يكون عنوانه مثلا موجودا في الذهن يمتنع ان يحكم عليه حقيقة
بان يكون الحكم ساريا اليه متوجها اليه فصدق ان كل معدوم مطلقا اي لا بالذات ولا بالعرض
يمتنع ان يسري الحكم اليه وح نقول لا يسري الحكم اليه في هذه القضية ان كان معدوما مطلقا
بالمعنى المذكور فكيف يسري الحكم اليه وان كان موجودا ولو باعتبار عنوانه فكيف يصح الحكم ه
الساري اليه بامتناع سريان الحكم اليه على ان هذه الشبهة مذكورة في كتب المتاخرين
ورايهم ان الفرد ولم يندفع بهذا الجواب اصلا   المص يقسم العقل الموجود الى ثابت [الحكم على صح]
في الذهن وغير ثابت فيه اراد بالثابت وغير الثابت افرادهما لا مفهوميهما والا لم يلزم توهم ه
اجتماع النقيضين اذ لا تناقض في كون مفهوم غير الثابت في الذهن ثابتا فيه فان اجتماع النقيضين
المستحيل ان يصدقا معا على ثالث ان يصدق احدهما على نفس الآخر   وفيه نظر لانه اما
ان يراد الانقسام قد يراد بالانقسام الانقسام المطلق من غير اعتبار تقييده بنفس الامر
وفرض العقل وح يحتاج الى التخصيص المقسم بالذهني اذ ليس مطلق انقسام الموجود الخارجي او [بالذهني ر]
المطلق الى الثابت في الذهن وغير الثابت فيه مما يوهم التناقض اذ لعل هذا المطلق انما وقع فيه

ضمن نفس الامر فلا بد من التخصيص بالذهن ليستقيم الكلام وح يكون قول الش وح يجاب بان يحمل كلامه
على التمثيل والمقص انه لا يمكن ابقاء الكلام على ظاهره ويمكن ايضا كون الانقسام بحسب نفس الامر
بان يكون المراد بغير الثابت في الذهن غير الثابت فيه في الجملة اعم من ان يكون غير ثابت فيه
في الواقع او بحسب الفرض وح لو حمل الموجود على المطلق كما نحققه في ضمن الغير الثابت في
الفرض وساد من متفرعات ما سبق ولو حمل على المطلق والخارجي صح تحققه في ضمن الغير
الثابت في الذهن في الواقع فلم يصح التفريع والتفصيل انه اذا حمل الانقسام على المطلق و
الموجود على المطلق والخارجي لم يستقم الكلام وكذا اذا جعل الانقسام بحسب نفس الامر سواء
جعل المقسم الموجود الخارجي او المطلق فلم يبق الا ان يجعل المقسم الموجود في الذهن ويجعل
الانقسام مطلقا او مقيدا بالفرض لكن بعد تخصيص المقسم بالذهن لا حاجة الى تخصيص
الانقسام بالفرضي ويجعل الانقسام مختصا بالفرضي وح يجوز ان يجعل المقسم خارجيا
ومطلقا وذهنيا لكن لا حاجة بعد تخصيص الانقسام بالفرضي الى تخصيص المقسم بالذهني
اذ المتبادر من الوجود اما الخارجي والمطلق ويمكن ان يجاب بان المراد آه تامل انه يقول قوله صح
اي حاجة الى هذا التكلف وهو ان يجعل المقسم المهيات الموجودة في الذهن لا نفس مفهوم
الموجود حتى يلزم الاحتياج الى تخصيص الموجود بالذهني على انه لا بد من حمل الانقسام
على ما هو بحسب نفس الامر فلا مجال لتوهم اجتماع النقيضين حتى يحتاج الى الاعتذار
اذ ح يكون القضية خارجية لاشتمالها على الحكم باتحادهما في الخارج لا يقال في صورة الحكم على
الموجود الخارجي بالموجود الخارجي يجوز ان يكون الحكم باتحادهما في الذهن وح يكون المطلق
هو الذهن غاية الامر انه يكون المادة هي الامتناع لانه سيجيء ان ليس المراد بكون الحكم
على الامور الخارجية عنلها ان يكون الطرفان موجودين في الخارج بحسب الواقع بل ان
يعتبر متحدين بحسب الوجود في الخارج وح يخص الحكم بالخارجية فان قلت بل يتناول
بعض الحقيقيات ايضا وهو ما يكون جميع ما يصدق عليه العنوان في نفس الامر موجودة
في الخارج وما يكون جميع ما يصدق عليه العنوان في نفس الامر بعضها موجودة في الخارج

وبعضها

وبعضها في الذهن وانه يتناول ما يكون جميع ما هو فرد العنوان في نفس الامر منحصرا في الموجود في
الذهن قلنا المتبادر من الحكم على الموجود الخارجي مثلا هو الحكم باتحادهما في الخارج كما مر والمراد
يعتبر في الطرفين سوى وجودهما في الخارج وفي الحقيقية مطلقا يعتبر كون الطرفين موجودين
في نفس الامر وهذا اعتبار زايد على اعتبار وجودهما في الخارج وبما قررنا ظهر ان الحقيقية
لم يدخل في الشق الاول واما كونها غير داخلة في الصورة الثانية فلتصريحه بان الصورة
الثانية مختصة بالذهنيات حيث قال واما اذا حكم على الموجود الذهني بالموجود الذهني فلا
يجب مطابقته فحاصل كلام المص انه اذا كان لم يحكم على الموجود الخارجي مثلا بل حكم
على الموجود الذهني مثلا لم يجب مطابقته للخارج وظهر ان الشق الثاني المدلول عليه
بقول المص والا لم يختص بالصورة الثانية التي ذكرها بقوله واما اذا حكم على الموجود
الذهني آه لان الحقيقية داخل فيه ومن ههنا ظهر ان حال الحقيقية في هذا التوجيه
لم يعلم من كلام المتن وايضا نفس الامر في هذا التوجيه مختص بالذهن بقرينة
مقابلته للخارج كما سيجيء فلم يتناول الحكم الحقيقية ومحصول التوجيه الثاني ان يجعل
الصورة الثانية باعتبار عما يستفاد من قوله والا في تفسير متناولا للحقيقية كما كان
متناولا للذهنية وقوله ويكون المعنى بان المعنى كلام المص على هذا التوجيه منطوقا
ومفهوما فلانا في هذا ما ذكره ان حال الذهنيات لم يعلم في هذا التوجيه اذ المراد
انها لم يعلم صريحا وذلك لانه يعلم في هذا التوجيه ان مصداق الحكم في هذا القسم هو
نفس الامر ومعلوم ان نفس الامر انما هو مصداق نوع الحقيقية لا الذهنية اذ مصداقها
انما هو خصوص الذهن فان قيل سيجيء ان المراد بنفس الامر بقرينة مقابلته للخارج انما هو
الذهن فقط لا ما يتناول الخارج ايضا قلت نظرنا ههنا الى اعتبار آخر وهو ان نفس الامر
في هذا التوجيه لما اعتبر عموما لان مصداق الحكم فيما ليس طرفاه موجودين في الخارج
ليس خصوص الذهن او الخارج والعام من حيث اخذ عاما لم يقع مقابلة مع الخاص يصح
جعلها مقابلة للخارج هنا لكن للش ان يقول هذا بعينه جار في توجيه مقابلة نفس الامر

للخارج فيسقط نظره الثاني على توجيهه فليتأمل هذا في اسقاط الحاشية ويمكن توجيهه بوجه آخر لا يرد
عليه شيء تقريره ان اراد بالخارجية ما يكون الحكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج فقط على ما
هو المشهور وكون المحقق في هذا الشق هو الخارجية لا ينافي ان يتحقق الحقيقية المتحدة مع
الخارجية وهي ما يكون جميع افراد الموضوع في نفس الامر موجودا في الخارج كما اذا كان العنوان من
العوارض الخارجية او كان العنوان الموجود الخارجية وبالذهنية ما يكون الحكم مقصورا على
الافراد الذهنية والحقيقية التي يكون افراد عنوانها منحصرة في الذهنية كما اذا كان
العنوان من المعقولات الثانية او كان العنوان موجودا ذهنيا متحدة معها واراد بالحقيقية
ما يتناول الحكم فيها الافراد الخارجية والذهنية كما اذا كان العنوان من لوازم الماهيات او الموجود
المطلق وذلك لان حال الحقيقية المتحدة مع الخارجية يعلم من حال الخارجية وكذا ما هو
متحد مع الذهنية يعلم حاله منها فلم يبق الا ما يتناول الحكم فيها الافراد الخارجية والذهنية
معا وانما حمل قوله والا في التوجيه الثاني على ما ليس حكما خارجيا على ما يستفاد من سوق
الكلام لا على ما ليس طرفاه موجودين كما هو الظ لان الحقيقية المرادة ههنا ما يكون
طرفاها موجودين ايضا في الخارج الا ان يخص الطرفان الموجودة في الخارج بالموجوده
فيه فقط فيكون النفي متوجها الى قيد فقط واراد بقوله فيشمل الحقيقية ايضا ان الكلام
يشمله كما يشمل الخارجية والمراد بالمعنى في قوله ويكون المعنى المراد سواء كان مستفادا
من الكلام صريحا او ضمنا والمراد بنفس الامر في قول المص في التوجيه الاول الذهن بقرينة
المقابلة وفي الثاني ما يكون تحققه في ضمن الخارج والذهن معا ومعلوم انه يحصل التقابل
ح بينهما وبين الخارج فقط وعلى التوجيهين يكون قول المص ويكون صحيحا حكما على بعض
ما كان تحتا الا وح يظهر ان النظر الثاني لا يرد على توجيهه وهو لم يندفع عن الشارح لان
الشارح جعل الحكم في الشق الثاني متناولا لبعض الخارجيات ولجميع الذهنيات وكذا الحقيقيات
فلا بد من اخذ نفس الامر مطلقا شاملا للكل ولا يمكن له تخصيصها بما يختص الحكم فيها
بالافراد الخارجية والذهنية معا   لتحقق التالي بدونه في مثل زيد اعمى آه فيه

ان

ان تحقق التالي بدون المقدم لا ينافي صدق اللزومية اذ اللازم قد يكون اعم لا يقال معلوم
ان التالي فيما نحن فيه ليس علة للمقدم وليسا معلولي علة واحدة مستلزمة لهما كما هو المعتبر
في علاقة اللزوم فتعين ان يكون المقدم علة مستلزمة للتالي فلا يتحقق التالي بدونه
اذ لا يجوز وجود المعلول بدون علته لانا نقول يجوز ان يكون لامر كلي علل متعددة لكل واحد
منها علة له في نوع مخصوص منه فالجواب الذي ذكره وقع على سبيل التنزل والاستظهار
واراد بوجوب التطابق كليا هو الوجوب كليا النوعي وبيانه انه يتصور ههنا بحسب النظر الاول
انواع ثلثة اشار اليه بقوله سواء وجد طرفاه او احدهما فقط او لم يوجد لا يخفى
ان شيئا من تلك الانواع لا يجب فيه التطابق الكلي اي في ضمن جميع الافراد الا النوع الاول
ضا وحاصل كلام المص انه اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج فالموجبة الصادقة ح
يجب ان يكون خارجية في جميع افراد نوع واحد وهذا التالي لا يتحقق بدون المقدم لان
مثل زيد اعمى فرد نوع واحد من الانواع الثلثة المذكورة لا نوع واحد والايراد الذي اشار
اليه بقوله فتأمل فيه ما ذكره في الحاشية التالية بقوله وفيه ان هذا انما يدل على عدم جواز
التخصيص بالسالبة آه وتوضيحه ان وجوب التطابق النوعي كما انه يختص من بين الموجبات
بما طرفاه موجودان في الخارج يختص من بين القضايا مطلقا بهذا القسم لان مدار هذا الوجه
على عدم تحقق التالي بدون المقدم ولا يخفى عدم وروده على الوجه الاولي المبني على عدم
تحقق المقدم بدون التالي وصا وحاصل كلام المص ح انه كلما كان طرفا الحكم الايجابي موجودين
في الخارج فالقضية الصادقة ح لا يكون الا خارجية وليس كلما كان طرفا الحكم السلبي او
طرفا الحكم موجودين في الخارج فالقضية الصادقة خارجية بل قد يكون حقيقية او ذهنية
اذ لا شك في صدق سلب زيد عن عمرو حقيقية وذهنية نعم يرد عليه انه اذا كان طرفا
الحكم موجودين في الخارج في الموجبة لا يلزم ان لا يصدق الا الخارجية بل قد يصدق الحقيقية
بل الذهنية ايضا في مثل قولنا زيد انسان وقد لا يصدق الموجبة اصلا في مثل زيد حجر والجواب
ان المراد انه كلما كان طرفا الحكم من حيث انهما طرفاه الحكم موجودين في الخارج فالموجبة
الصادقة ح يكون خارجية وح يختص بالخارجية وفيه انه بعد اعتبار قيد الحيثية لا حاجة

الى تخصيص الحكم بالايجابى فى عبارة المتن فتد ان طرفاء الحكم من حيث انهما طرفاه اذا كانا موجودين
فى الخارج فلا يكون ذلك الحكم الا موجبة خارجية فى الواقع وقد يوجه لا يبعد ان يحمل الخارجية
فى كلام المص فى الطرفين على ما يعتبره الحاكم خارجيا سواء كان موجودا فى الخارج فى الواقع
ام لا وسواء اعتبر وجودهما ايجابا كما فى الموجبات او سلبا كالسوالب ولهذا قيل الحكم فى
السوالب انما هو على ما حكم عليه فى الموجبات وان فى السالبة يحكم على الافراد الموجودة فى الخارج
الا ان صدق الحكم فى الموجبة يقتضى وجود الموضوع بخلاف السالبة وح لا يحتاج الى التخصيص
فى كلام المتن وهذا توجيه حسن ويرد عليه ان كون النسبة الايجابية خارجية ايضا
لا يتوقف على ذلك على تقدير حمل التوقف فى كلام الشّ على معنى لولاه لامتنع ولهذا اورد عليه
ذلك ولك ان تحمل كلامه على ان كون الطرفين موجودا الا يدخل له فى كون النسبة السلبية
خارجية اصلا وله مدخل فى كون النسبة الايجابية خارجية فى الجملة فان الجملة الموجبة
التى طرفاها موجودان فى الخارج صحتها وصدقها متفرع على وجود الطرفين على ما مر
اليه الاشارة لا يقال ح لا يصدق اللزومية كلية والمتبادر هو اللزومية الكلية لانا نقول
ما لا يدرك كله لا يترك كله فاذا لم يتيسر حمل الكلام على اللزومية الكلية فليحمل على
اللزومية وعاية للمتبادر بقدر الوسع والامكان ثم بناء ما ذكرنا على ما اشار اليه الشّ
من ان القائل بتحقق النسبة الخارجية وصدقها لا يكون الحكم فيها بالاتحاد فى الخارج ولو حمل
على ذلك لم يكن للمقدم دخل فى التالى اصلا انا اراد ان صدق الحمل الايجابى لا يخفى
ان لفظ الصدق المتعدى بكلمة على يجيء بمعنى الثبوت والحمل فيصح ارادة المعنى الاول لكن
كلام الشّ مبنى على ان لفظ الصدق فى كلامه على معنى الحمل والثبوت الرابطى وتقدير لفظ
الصدق بمعنى التحقق ووجه صحة الكلام على الشق الاول دون الثانى ما اشار اليه بقوله
ان تحقق الحمل والنسبة الخارجية يتوقف على وجود الطرفين ضرورة ان وجود النسبة
فى الخارج يتوقف على وجود الطرفين فيه واما كون النسبة خارجية فانما يقتضى
كون الخارج ظرف نفس النسبة لا تحققها وصولا يتوقف على وجود الطرفين فتأمل

قوله

قوله فهو من حيث انه موجود فى الذهن مطابق له اه هذا انما يحتاج اليه اذا جعل الصدق عبارة عن مطابقة النسبة
المعلومة للخارج على ما اختاره العلامة التفتازانى واما اذا جعل عبارة عن مطابقة الصورة
العلمية الحاصلة بنفسها للكيفية المعلومة فالفرق بين المطابق والمطابق ح ظ لا استترة به
وهو اختيار المحقق الشريف فالاولى ان يقال ان المطابق اه قد يقال على ما ذكره يكون
العقل الفعال خزانة لمتعلق التص لا لنفس التص ومتعلق التص يصلح ان يتعلق به العلم
التصورى كما انه صالح لتعلق العلم التصديقى فلم يحفظ التص بالكواذب وايضا على ما
ذكره لا يظهر الفرق بين الغفلة والنسيان فى تصور الكواذب وبين الغفلة والنسيان
فى التص بها فتأمل والجواب عنه بان حصول التص بخصوصه والتصور بطريق الافاضة بسبب
استعداد يكتسبه النفس مردود بان هذا رجوع الى ان الفرق بين الغفلة والنسيان ليس بسبب
الخزانة التى ارتسم فيها الصور العقلية بل بمحض الافاضة من جهة الاستعداد الكامل والناقص
وهذا طريق آخر لا يحتاج فيه الى القول بالارتسام على ان هذا الاحتمال يخل بالدليل على وجود
الخزانة والاظهر ان نختار ان العقل الفعال خزانة للعلوم واللازم ح من كونه خزانة للتص
بالكواذب ارتسام صور التص بالكواذب فيه لا ارتسام نفس التص بها والحاصل ان التص
بالكواذب حاصل له بصورته لا بنفسه فلا يلزم كونه مصدقا بالكواذب ومتصفا
بالتص بها لان مدار الاتصاف على حصول الصفة للموصوف بنفسه لا بصورته على ان
فى كلام ارسطاطاليس بهذه العلاوة متعلقة بقوله ما ذكرنا وحاصله انه جواب آخر عن الاعتراض المذكور
بان الاحكام الثابتة فى العقل الفعال ليست متصفة بالصدق كما يفهم مما نقله عن ارسطو فلا يخل بتعريف
الصدق بعدم صدقه عليها وقد يقال يمكن حمل كلام الشّ على ما نقل عنه اه قولوا ما يغرق بين صحة الحكم ٥
وصدقه والتزام ان تلك الاحكام صحيحة وان لم يكن صادقة فتأمل ثم لا يخفى ان حمل كلام ارسطو على ان ٥
مقصوده ان علم المبادى وان كان متصفا بالصدق فى الواقع لكنه لا ينبغى بهذا التوصيف بناء على انه ٥
يوهم انه يتصور الكذب منهم بعيد عن وظيفة الحكم بل معناه ان الصدق حقيقة عبارة عن المطابقة
بالكسر التى هى معيار وميزان للاحكام الصادقة وهذا لا يتصور فى حق المبادى نعم يتصور فيهم المطابقة
لما هو معيار لهم

بالفتح التي هو المعيار بالنسبة الى الاحكام وهو الحق لكن المستفاد من كلام الشيخ وغيره من المحققين
ان الحق بالمعنى المصدري اسم للمطابقة بالفتح القائمة بالقول والاعتقاد اذا طابقه الواقع انه خالف
ما وقع من ان نفس الامر هو العقل الفعال وقد يتوهم ما نقله عن ارسطاطاليس ايضا يخالفه او وقع ان
المبادي لا تنحصر في العقل الفعال الشارح اقول فيه نظر اما اولا فلانه حكم العقل على امرين
بانهما متمايزان يستدعي تصور المحكوم عليه وقد يجاب عن ذلك بان مراده قدس سره من قوله ان لم يطابق
الخارج كان كاذبا فلا عبرة به مع انه حكم معتبر صحيح فتعين الشق ويلزم ما ذكره وانت تعلم ان هذا
التوجيه مع انه خلاف الظاهر يجعل السؤال المقدر ما ليس متوجها على المقام المذكور ولم يكن قادحا
في مقصود المص في هذا المقام لان مقصوده ان العقل يتصور كل شيء وقد جعل التقسيم والحكم
دليلا عليه ولا يخلف هذا الغرض بصدق الحكم وكذبه بل هذه شبهة على حيالها اذ لو ثبت
ان هذا الحكم حكم معتبر صحيح وصدق الحكم وصحة مطابقته للخارج توجه ما ذكره من لزوم اجتماع النقيضين
سواء كان العقل يتصور كل شيء حتى النقيضين ام لا فيجعل سؤالا على ما هو مقصود المص في هذا
المقام وايراده عليه تعسف ظ فليتأمل الشارح واما ثانيا فقد يق ان العقل لما قسم الموجود
المطلق الى الثابت في الذهن وغير الثابت فيه تعين ان يكون غير الثابت فيه هو الموجود الخارجي
وغير الثابت في الخارج هو الثابت في الذهن فلو كان الحكم بالتمايز صادقا ومعنى الصدق المطابقة
مع الخارج يلزم ان يكون غير الثابت في الخارج في الواقع ثابتا فيه في الواقع فان قلت القسم هو مفهوم
غير الثابت في الذهن والموجود في الخارج هو ما صدق عليه هذا المفهوم قلت قد تقرر ان التقسيم
الى افراد هذين المفهومين والا لم يتوهم اجتماع النقيضين في التقسيم الى الثابت في الذهن
وغير الثابت فيه اذ لا امتناع في ان يكون مفهوم غير الثابت في الذهن ثابتا فيه لا يقال انا
نقول المتمايزان قد يق يحصل من هذا الكلام جواب اخر عن النظر الثاني بان مفهوم الثابت
في الذهن وغير الثابت فيه لما لم يكونا ثابتين في الخارج في الواقع والغرض ان الحكم بالتمايز
بحسب الخارج يلزم كون غير الثابت في الواقع ثابتا فيه في الواقع فلا يندفع هذا السؤال بما ذكر
وهذا على ما ذهب اليه القائل آه ليس المراد ان هذا غير مطابق للواقع عنده قدس سره على
ما يتوهم من العبارة بل المراد انه ليس ظهوره عنده مثل ظهوره عندهم اذ عنده

في الخارج

انه لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به

يتوقف

يتوقف على اثباتا انهما من المعقولات الثانية المسلوبة عن الاشياء بحسب الخارج وهو نوع قال
هذا الموجبة حمل الحكم بالتمايز على القضية الموجبة الكلية كانه قيل العقل يحكم بان كل ثابت في الذهن
متميز عن غير الثابت فيه فلو كان صادقا مطابقا للخارج يلزم وجود جميع تلك الافراد في
الخارج وقد كان من جملتها غير الثابت في الخارج والاستاذ حمله على انها قضية طبيعية
بناء على ان الظ ان القسمين هما مفهوما الثابت وغير الثابت لكن قد عرفت ان مقصد المص
وهو جعل هذه المسئلة من تفاريع القول بان للعقل ان يتصور جميع الاشياء يقتضي
ان يكون الحكم بالتمايز على افراد الثابت وغير الثابت فيه فمن ههنا يظهر ان التوجيه
المنقول اسد واولى من التوجيه الذي ذكره قده ثم لا يخفى ان ما ذكره في هذا الموجبة في
دفع النظر الثالث يندفع به النظر الثاني على ما ذكره اذ يلزم كون ما هو غير ثابت في الخارج
في الواقع ثابتا فيه في الواقع ولا يكفي لدفع هذا ما ذكره سابقا لئلا يدخل الشك
والوهم اراد بالشك ادراك النسبة المتردد فيها لا التردد وبالوهم ادراك النسبة
المحتملة احتمالا مرجوحا وبالتخيل التخيلات الشعرية التي يكون الجزم بخلاف نقيضها
وجعلها من عداد التصور انما هو على سبيل التشبيه والتجوز وانما قال والاولى ولم يقل والصواب
اذ يمكن ان يق ادراك النسبة واقعة صار لغلبة الاستعمال اسما للاذعان ووقوع النسبة
كما ان ادراك ان النسبة واقعة صار اسما للاذعان لانه وقوع ثم الظ ان قوله كما يشهد به
عدم له وجدان صحيح متعلق بقوله لا بحسب المتعلق فقط لا بقوله بل بحسب الحقيقة ايضا
والحاصل انه لما كان التصديق ادراكا مخالفا للادراك التصوري بحسب الحقيقة التي
يدل عليها لفظ الاذعان فبقيد الاذعان يخرج الشك عن التعريف وبدونه لا يخرج اذ
لا فرق بحسب المتعلق بل يتعلق التصور بكل ما يتعلق به التصديق وليخرج من هذا التعريف الا
التمييز من جهة المتعلق فان قلت قد تقرر ان العلم مطابق للمعلوم ومتحد معه بالذات
مغاير له بالاعتبار فلو تعلق بالنسبة علمان مختلفان بالنوع لزم ان يكون للنسبة حقيقتان
مختلفتان بالنوع قلت مطابقة العلم للمعلوم انما هو في العلم التصوري على ما يفهم من عباراتهم
اذ دليل مطابقة العلم للمعلوم وهو دليل الوجود الذهني لا يدل على ان العلم التصديقي
لان دليل الوجود الذهني لو دل على مطابقة العلم التصوري للمعلوم لدل على مطابقة
العلم التصديقي ايضا كما لا يخفى

ليت

هو الوجود الذهني البتة يدل على ما ذكرنا ان مراتب اللطف شدة وضعفا على ما صرحوا وعندهم
ان الاشد والاضعف يختلفان نوعا مع تعلق الكل بنسبة واحدة هذا لكن اذا قيل عند تصورنا مهية
التصديق حصول صورة منه في العقل يلزم اتحاد التصور والتصديق بالمهية فيسقط هذا الجواب فانا خصصنا
التصور بما هو بطريق حصول صورة مهية التصديق لان العلم المنقسم الى التصور والتصديق مفسر بحصول
صورة الشيء في العقل والاختلاف بالنوع انما هو فيه لا في العلم الحضوري والجواب عنه بانا لا نعقل
مهية التصديق بالكنه بل نعقل التصديقات المعينة بالعلم الحضوري بان نصير ملتفتا اليها للنفس واما
مهية التصديق الكلية فانما نتصورها بالوجوه العرضية والمطابقة بين العلم والمعلوم انما هو في
تعقل الشيء بذاته لا بعوارضه على ما تقتضيه ظ اذ لا شك ان التصديق مهية يمكن تصورها
بذاتها لا بعوارضها ومجرد الامكان يكفينا في لزوم المحذور وكذا الجواب عن المقامين بان مرادهم با
لاختلاف بالنوع ان الاختلاف ليس بمجرد المتعلق وذلك يتحقق بما يكون هناك اختلاف
بالعوارض التي ليست من قبيل المتعلق وهو ظ والحق في الجواب على ما يقتضيه الفكر الصايب
والنظر الثاقب ان مرادهم من اتحاد العلم والمعلوم بالذات على ما يقتضيه الدليل ان الاشياء
حاصلة في الذهن بنفسها لا باشباحها المخالفة لها في المهية فتلك الصورة من حيث اعتباره مع
العوارض الذهنية علم واذا اعتبرت من حيث هي كانت معلومة ومن المعلوم ان تلك الصورة
مع تلك العوارض على ان يحصل هناك مجموع مركب من المعروض والعارض يكون مخالفا بالمهية
للصورة المأخوذة من حيث هي كيف لا والعوارض داخلة في الاعتبار الاول خارجة عن الثاني
والكل مغاير للجزء وليست هذه المغايرة بالشخص فقط كما انه مفهوم المعلوم ومفهوم العلم
كلي قال المص في شرحه للاشارات حقيقة البناء من حيث انه بناء مغاير لحقيقته من حيث
انه انسان او وصف البناء داخل في الاول دون الثاني وقالوا ان الحيوان اذا اخذ لا بشرط
شيء كان جنسا وان اخذ بشرط شيء كان نوعا وان اخذ بشرط لا شيء كان مادة وجزء للنوع
ومن المعلوم ان المغايرة بين المادة والنوع بالمهية وذكروه في بحث العلة والمعلول
في دفع القول بجواز صدور الانواع المختلفة عن نوع واحد باختلاف تشخصاتها مختلفة
فيجوز صدور المختلف بالنوع عن غير المختلف بالنوع وذلك الاختلاف ما تقرر عندهم ان

الطبـ

الطبيعة مع كل مخالف بالحقيقة لتلك الطبيعة بدونها او مع امر آخر وعلى هذا قرر مرادهم من اتحاد
العلم والمعلوم فرقا بالاعتبار ان الصورة الذهنية علم باعتبار ومعلوم باعتبار كما ان البناء
باعتبار انه حيوان ناطق بان وباعتبار آخر حيوان ناطق فقط والتحقيق ان الاعتبار ان اخذ
داخلا فيه كانت مغايرة بالذات وان اخذ خارجا كانت مغايرة بالاعتبار وقد صرح بما ذكرنا المص
في شرحه للاشارات في دفع اعتراض الامام ان المعقول من السماء ليس سماء والسماء الموجود في الخارج
في تمام المهية والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام المهية لان المناسبة ههنا اقرب
لاشتراكهما في كونهما عرضين حالين في محل محسوس حيث قال السماء المعقولة من حيث هي عرض
قائم بنفس ما لم يكن مهية للسماء انما يكون مهية لها من حيث هي يكون صورة حصلت في العقل
مطابقة لها هذا كلامه ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول العلم من حيث انه علم متحد بالمعلوم بالمهية
لان في اعتبار كونه علما يدخل بعض العوارض الخارجية عن ذاته ثم العلم ينقسم نوعين باعتبار
اخذه مع امرين منضمين مع مهية العلم ويمتاز العلم التصوري عن التصديقي بهذا الانضمام
ففي صورة تعلق العلمين بالنسبة يلزم اتحاد ما جرد عن العارض التصوري وما جرد عنه
العارض التصديقي مع النسبة واتحادهما كذلك وذلك صحيح وفي صورة تصور التصديق
يلزم اتحاد ما جرد عن العارض التصوري المأخوذ مع العارض التصديقي بالتصديق لان التصديق
لما صار متصورا فتصوره يدخل فيه ما يدخل في مهية التصديق مع امر يحصل مهية التصور
والمراد من العارض ما يحصل به مهية التصور ومهية التصديق كالصور النوعية في الاجسام
بل لا يكون هناك حمل اصلا الظ انه حمل الحقيقي في كلام الشارح على ما يقابل الاعتباري
يعني لا يكون هناك حمل ونسبة بحسب الحقيقة ونفس الامر بل العقل يعتبر نسبة ههنا
ثم اعترض بانه لا يمكن للعقل اعتبار النسبة ههنا لعدم التغاير بين الطرفين في نظر العقل
ولو حمل الحقيقي في كلام الشارح على ما يقابل المجازي كان المعنى انه لا يكون هناك حمل
حقيقة بل ما يكون مشابها له في صورته لا ندفع هذا . فلا بد ان يزول احدى الصورتين
عن النفس فان قلت يجوز ان يكون هناك صورة واحدة لكن يتعلق التفات النفس بعضها
المتصور وببعض الصورة قلت بطلان تعلق الالتفاتين من نفس واحدة في آن واحد

اى اتحاد العلم التصوري والعلم التصديقي

[illegible]

صدق عليه مفهوم الموضوع فيكون ايضا اعم من الشيء وغيره لكن لا يكون متعارفا

قوله واما تعلق الالتفاتين بامر واحد اه لا يخفى انه على المذهب الذي نقله كما يمكن ان يتعلق ادراكان في زمان واحد من نفس واحدة
بامر واحد بان يتصور شيء بوجه ويكتنه مثلا في زمان واحد فكذلك يمكن تعلق الالتفاتين ايضا وظن ان اصحاب هذا المذهب
يقولون بتعلق الالتفات الى ذي الوجه حقيقة كيف وهم يجعلون الافراد في القضية المحصورة محكوما عليها حقيقة
ان الحكم على الشيء حقيقة لا يمكن بدون الالتفات اليه البتة بل الظاهر انه على مذهب من لم يجعل ذا الوجه متصورا بالذات
يحصل الالتفات اليه كما يحكم به الوجدان وما اورده عليه المحشي في فواتح الحواشي من انه يلزم الالتفات الى المجهول
المطلق قد عرفت دفعه مرارا لانه ليس بمجهول مطلق بل معلوم بالوجه الذي هو آلة

بامر واحد اظهر من بطلان تعلق الادراكين اي الصورتين الحاصلتين من نفس واحدة في زمان
واحد بامر واحد فلهذا لم يتعرض له وذلك لانه على مذهب من قال في صورة تصور الشيء
بالوجه يكون الشيء متصورا حقيقة يمكن ان يتعلق ادراكان في زمان واحد من نفس واحدة
بامر واحد واما تعلق الالتفاتين بامر واحد في زمان واحد فمما لم يجوزه احد والتفصيل ان تعدد
الالتفات من نفس واحدة في زمان واحد محال مطلقا على الاصول المشهورة فكيف اذا كان المتعلق
واحدا وذكره ثانيا بقوله ولو كفى الصورة الواحدة الحاضرة مطلقا لا يخلو عن نوع ولا هذه
هذه الصورة لم يخص المفهوم بالمحمول اه فيه بحث اما اولا فلان هذا التعريف بظاهره لا ينطبق
على الاتحاد بين الذاتين وهذا لم يكن حاصلا في المتعارف اذ الحمل في المتعارف اتحاد ذات الموضوع
مع مفهوم المحمول ويمكن حمله على المتعارف في مذهب القدماء اذ الحكم بين المفهومين باتحادهما
ذاتا واما ثانيا فلان لا يتناول الطبيعية بل ولا الشخصية ايضا ولا مثل قولنا بعض النوع
انسان بل وجه عدم التخصيص الاعتماد على ما حقق في موضعه فيعود شبهة الحمل هذا
الكلام مبني على ان بعض من عرف هذا التعريف تمسك به في دفع الشبهة المشهورة كما وقع
في شرح الرسالة والا فالمعرف من حيث انه معرف لا يرد عليه هذا نعم لو قيل التعريف الذي
اولى اذ لا يرد معه اشكال اتحاد الاول ويبقى الصدق مرادفا للحمل فكيف يؤخذ في
تعريفه لكان له وجه فتأمل الشرح ويرد عليه حمل العقليات على الوجود اي حمل الاتحاد
وهذا لم يرد عليه في قوله فايضا ولم يرد فيه فلا حاجة الى تحقيق معنى الحمل الى ما قيل كان من
القائل قصد بهذا التحقيق دفع ما يقال لو كان الحمل الخارجي عبارة عن الاتحاد في الوجود الخارجي
ومن المعلوم ان مثل زيد اعمى قضية خارجية يلزم وجود الاعمى في الخارج فمن لم يفرق
بين الاتحاد بالذات والاتحاد بالعرض وقال الاتحاد بالذات في مطلق الحمل اشكل عليه
الامر في مثل هذا الحمل فاضطر الى القول بان الحمل في الذاتيات بمعنى الاتحاد في الوجود
وفي العرضيات بمعنى الاتصاف وهذا القسم الثالث وهو الذي اشار اليه بقوله د
تد لا يستوي نسبتها الى الموضوع والمحمول واراد به ما يستوي نسبتها الى الطرفين في كونها
ايا هما حتى لا يدخل القسم الثاني المذكور في المتن فيه وفيصير اقسام جهة الوحدة اربعة
عبر عنها ثلثة بقوله قد يكون احدهما بناء على انه اراد به منع الخلو وعن الحد بقوله وقد

١٢٨ لكانه دون اجزائه وتدقيق التمثيل للمتحرك بالعرض بالمنقول بالصف وقال لي واصوب من التمثيل
بجالس السفينة على ما هو المشهود اذ لا شك ان جالس السفينة لو فرض متحركا بحركة السفينة
يصدق عليه انه لو فرض اني آن من آنات زمان الحركة كان له اين آخر حقيقة حتى تبدل مكانه
حقيقة وبالذات عند الحركة سواء كان المكان بعدا او سطحا اما الاول فظ واما الثاني فلتبدل
سطح الهواء الذي هو بعض من السطح الذي هو مكانه ويمكن الجواب بان المكان اللغوي
لجالس لم يتبدل لحقيقة وبالذات بل انما يتبدل مكان السفينة مثله المتحرك بالحركة
الاينية بالعرض بجالس السفينة فيكون الاين معتبرا بالنسبة الى المكان اللغوي وفيه
تكلف وما سيجيء في الشرح في بحث المكان في جوابه بل من قال بان المكان ليس بسطح كالمص
وغيره من المحققين ان الطير الواقف في الهواء المتحرك يتبدل سطحه انا فانا مع انه ليس بمتحرك
متحرك بانه تبدل المكان ههنا ناش من حركة المكان والتبدل الذي هو الحركة ما يكون ناشيا
من ذلك الشيء فمردود بان معنى حركة الجسم في مقولة على ما هو ان ذلك الجسم في كل آن يفرض
فرد من تلك المقولة لا يكون له قبل ولا بعد وذلك اعم من ان يكون ذلك التبدل ناشيا من ذلك
الجسم او غيره مثلا في الحركة الكمية والكيفية اذا كان تبدل الكميات او الكيفيات ناشيا لا من
المتحرك يقال للجسم انه متحرك فيها ولذلك تقول كما ان ذلك غير واجب الغرض من نقل هذا
السؤال والجواب انه يرد عليه هذا الايراد مع ان في كلام الشيخ في جواب هذا السؤال
اشارة الى ان النفس المجردة متحرك في الاين حيث قال ولو كان الشيء غير محسوس كما انهم يوجبون
الحصول في الحيز لكل موجود سواء كان محسوسا او غير محسوس لانه اذا كان لكل شيء حيز
فامكن تحركه الاينية وان كان قوله انه كانت منطبعة فيه اكثر ظاهرا في ان كلامه في النفوس
المنطبعة وكذا كلمة في مشعر بذلك وحاصل الايراد انه ان كان مدار الامر في هذا المقام
اي مقام تحقق الاتصاف بالعرض نفس الامر والواقع من غير تحكيم العرف فالاختصاص بالقسمين
غير واجب لان السبب الذي ذكره لعدم اطلاق الاسود على النفس ومقتضاه من عدم
الاطلاق غير واجب وان كان الملاك هو العرف فيرد عليه انه قد اعترف بعدم اطلاق اهل
العرف الاسود على النفس فكيف يصح قوله والتحقيق يوجب انه اذا صح اطلاق فلان على
النفس بالعرض صح اطلاق وهذا لانه لا يصح عرفا كما اعترف به ويمكن الجواب بان نختار

ان ملاك الامر هو العرف وفرق بين علم الاطلاق عرفا وعدم صحته فيه فانه كثيرا ما يكون شي موافقا
لقانون العرف وقياسه ولا يكون متعارفا بينهم فصار حاصل كلام الشيخ ان القانون في العرف
لا يابى عن الاطلاق لكنه لم يقع للسبب المذكور ولعله لاجل كون ذلك الجواب عنده مشتملا على
التكلف اشار اليه حيث قال والحق الذى لا تكلف فيه ثم اشار الى تقرير الاعتراض بوجه اخر بقوله
واما حركة النفس المجردة بالعرض فليس مما يابى عنه التعارف فتامل ومن قصا عيف البحث
علم ان التجوز في الموجود بالعرض اه توجيه اخر لكلام المص يندفع به ما نقله الش بقوله قيل
مشتمل على ما ان التفرقة بين الوجود بالعرض والوجود اللفظي والوجود الكتبي الذين اطلق عليهما
المص الوجود المجازي على وجه لم يكن مشتملا على التكلف والتعسف كما ذكره المجيب قال
واجيب بان مفهوم اللاانسان اه والحاصل ان الموجود بالعرض ليس المجاز فيه باعتبار لفظ الوجود
بل باعتبار الاتصاف فيكون من قبيل المجاز العقلي والمجاز في الوجود اللفظي والكتبي راجع الى لفظ
الوجود فيكون من قبيل المجاز اللغوي فصار حاصل كلام المص ان اطلاق الوجود على اللفظي
والكتبي مجاز بخلاف الاولين وقوله نعم لو وصف به اشارة الى جواب سؤال وهو انه يمكن ان
يكون اطلاق الموجود على ما يكون لفظه او كتابته موجودا باعتبار الاتصاف كما في الموجود بالعرض
والجواب انه بهذا الاعتبار يكون داخلا في الموجود بالعرض وانما كلام المص فيه باعتبار الاخر
واراد بالاثنين اللذين كانا اقساما حقيقيا للوجود الموجود بالذات والموجود بالعرض
هذا بناء على نفي الجزء الصوري في الاجسام اه فيه نظر اذ لا يقول عاقل بانه اذا
احرق زيد وصار رمادا والقى في ارض الملح فصار ملحا يبقى شخص زيد بعينه حتى انه لو قيل
لم يبق زيد بل عسى ان يدعى عدم بقاء النوع فعلى هذا يلزم على من قال بامتناع اعادة المعدوم
وكان قائلا بالمعاد الجسماني ان يقول مثل ما يقول مثبت الجزء الصوري من ان الاجزاء المادية
باقية بعينها ويتبدل ما يكون به التشخص تشخصا الى ما يماثله ويوولوا الايات والاحاديث
الواردة في المعاد كما هو طريقهم في تاويل الظواهر اذا دل القاطع على خلافه فان قيل
فيلزم ابطال الثواب والعقاب الى من يماثل من يستحقهما قلنا المستحق للثواب والعقاب
هو النفس المجردة وهي باقية بعد خراب البدن عند المحققين ومنهم المص والمدرك
للذة والالم وان كان جسمانيا انما هو النفس والبدن آلتها في الافعال التي تستحق بها
النفس الثواب والعقاب وكذا بعض اللذات والالام فلا محذور في انه كان

استحقهما

استحقاق

١٣٦

يكون ما لنا واتحادهما في الوجود لاحد الطرفين في صورة الخلط في الطرفين لاحدهما على سبيل
الاتباع كاطلاق حمل الشي على نفسه عليه بناء على ان الموضوع والمحمول الذكري لا يتغايران
اذ الخلط بالعارض انما هو باعتبار الذهن لامكان تحقق الحمل وكلمة قد في قوله فانه قد لا يكون
ضروريا اشارة الى انه قد يكون بديهيا كما اذا اخذ الذات مقيدا بقيد في الموضوع
وفي المحمول مقيدا بقيد آخر يكون لازما بينا بالنسبة الى قيد الموضوع او يكون تنبيها
على انه قد يكون بديهيا فيما اذا قيد الذات في جانب الموضوع دون المحمول فعلى
الاول يكون ضميره فانه راجعا الى نوع المثال المذكور وعلى الثاني الى جنسه واما جعله راجعا
الى خصوص المثال فانما يصح اذا حمل كلمة قد على التحقيق فقط ثم لا يخفى انه بعد ما ثبت ان
مطلب هلية البسيطة متقدم على مطلب هلية المركبة وان ثبوت الشي لنفسه فرع ثبوته
في نفسه فثبوت الشي لنفسه انما يكون بديهيا اذا كان ثبوته في نفسه بديهيا الا
ان يقال ان نظرية ما يتوقف عليه الحكم من التصور لا يوجب نظرية ذلك الحكم كما ان نظرية ما
يتوقف عليه الحكم من تصورات الاطراف لا يوجب نظرية الحكم ولعل ذلك من المص اشارة
الى ما سبق من ان ثبوت الشي للشي لا يجب تاخره فح يكون تقرير السؤال هكذا اثبات الوجود
للماهية بمعنى حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا لكن ثبوت
الوجود لها يستدعي ان يكون لها وجود اولا لما تقرر وان ثبوت الشي للشي فرع ثبوت
المثبت له اولا فاجاب بمنع تلك المقدمة ولا يمكن دفع الكلام عن المتاخرين بانه ليس للوجود
وسائر الاعتباريات ثبوت للموضوع بحسب نفس الامر بل ثبوتها لها بمحض اعتبار الذهن
واختراعه ولهذا لم يقتض ثبوت للموضوع لانهم استعملوا تلك المقدمة في بيان المعدولة
اخص من السالبة وعلى هذا التوجيه لم يتم مقصودهم لان مبدأ المحمول ههنا اعتباري
ليس له ثبوت للموضوع في نفس الامر على هذا الراي هو وجوده في موضوعنا هذا
بناء على ما تقرر عند الاسلاف ان الوجود في نفسه والوجود لغيره حقيقتان متباينتان
اللهم الا ان نحمل كلام الشيخ على ان ليس للاعراض ثبوت في نفسها حقيقة انما يكون
لها وجود في موضوعاتها فسمى ذلك وجودا لها في نفسها توسعا وفيه انه قد ثبت

من حيث الذات على نفسه من حيث الذات لان الذات موجودة في الطرفين مفقودة فيما بينهما ولا
يجدي الاختلاف الذي لا يوجب الاختلاف الذاتي واما بناء على تقرير الشيخ من فرض اعادة جميع
العوارض والحيثيات الشرح حيث كان شيء واحد مبتدأ من حيث كونه آه قد يقال لا يلزم
من كون شيء واحد من حيثية واحدة متصفة بصفتين رفع التفرقة والامتياز بين الوصفين كيف
والمتخالفان يجوز اجتماعهما من حيثية واحدة في محل واحد مع تحقق الامتياز بينهما فوجه
لم يظهر من تقريره الجهة وجه لا يذهب عليك ان هذا الايراد كما يرد على لزوم اجتماع
المتقابلين يرد على لزوم عدم التفرقة والامتياز اذ المعلل رتب لزوم كل منهما على كون الشيء
مبتدأ من حيث كونه معادا وذلك لم يثبت في تقريره اذ ما ذكره في اثباته من انه لا معنى للمبتدأ
الا الموجود في وقته الاول لا يدل عليه فلو كتب الحاشية على قول الشارح اذ لا معنى للمبتدأ
الا الموجود في وقته الاول حتى يكون متعرضا للزوم المحذورين معا لكان اظهر ويرد على قوله
وانما يظهر بان يوقع الى آخره انه لا يلزم من اعادة جميع الحيثيات التي كانت في زمان الابتداء
يكون ثبوت المغايرة والمبتدئية من حيثية واحدة واراد بالعوارض المشخصة هذا
تفسير لكلام المستدل وتوضيح لمقصوده وليس مطرح انقطاع الايراد على هذا التفسير
ليرد انه خلاف الواقع بل مداره على قوله لان ذات الزمان الواحد وتوضيحه انه اراد المستدل
ان لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والمعاد بالمهية ولا بالعوارض المشخصة حتى يصح
اتصافهما بالقبلية والبعدية الزمانيتين بسبب الاختلاف في المهية او التشخص ولا يحتاج الى زمان
آخر كاجزاء الزمان بل اتصافه بالقبلية والبعدية بان يكون هذا في زمان سابق وذاك في زمان لاحق
فيكون للزمان زمان فيرجع ما ذكره الى ما حرره الشارح فيندفع الايراد عنه كما يندفع عما ذكره
بعينه وقد وضع ان الاول اي كون الوقت من المشخصات فيكون الثاني اي كون المبتدأ
في زمان سابق والمعاد في زمان لاحق تناقضا بطلان احد المتنافيين عند تحقق الآخر ويلزم
من بطلان الثاني بطلان ملزومه وهو الاعادة اراد ان لزمان الوجود والشيء بوجوده
الا اتصالا مدخلا لم يرد ان الزمان المتصل الممتد من اول وجوده الى آخر زمان البقاء له مدخل
في تشخصه حتى يرد ان هذا الامر الممتد لم يوجد في شيء من آنات زمان وجوده مع انه لو كان
كان متشخصا في كل آن بعض بل المراد ان القدر المشترك بين تلك الآنات مدخل بين الآنات
بل جز

لتلك الاعراض اشياء وذلك يستدعي ثبوت تلك الاعراض في انفسها حقيقة على ما هو المقرر
عندهم فليتامل فان المحقق الرازي نقل عن قولنا في المواقف نقلا عن الحكماء في تعريف العرض بمعنى
اذا وجد في الخارج كان في الموضوع ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق على معان مختلفة ان يكون
وجوده هو وجوده في الموضوع وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو
وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان
ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى ولا يخفى ان هذا اظهر مما حرره فتامل
لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودة لا يقال هذا ينافي ما سيجيء ان الوجود هو الموجود
لكان له على ان المهية تحتاج في كونها موجودة الى الوجود لانا نقول الشيخ قد تسامح في العبارة
والمعنى ان الوجود هو نفس كون المهية موجودة فقد تسامح ولا اعتماد على ما سيصرح به
قوله فالوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم متفرع على جواب السؤال الذي وعدم كفاية العرض
والجسم في تحقق الابيض بناء على انه لا بد فيه من وجود البياض للجسم ايضا وهو متعلق الكل منهما و
هذا بخلاف الموجود اذ يكفي فيه الموضوع والوجود بناء على ان وجود الوجود للموضوع عين
وجود الموضوع لا يقال النسبة غير الطرف لانا نقول المعنى ان وجود الموضوع عين موجودية
الموضوع ووجوده والحاصل ان الموجودية عين الوجود بخلاف الابيضية فانها ليست البياض
بل البياض سببها يعني ان الوجود حقيقة انه موجود لا يخفى بعد ما تقرر ان الوجود عند الشيخ
وغيره من المحققين من المعقولات الثانية وليس موجودا ان معنى كلامه ان الوجود حقيقة
الموجودية بان يكون ضميره انه عائدا الى الموضوع بل هي عين وجودها ينبغي ان يحمل الكلام على
ان نسبة الوجود الى المهية عين وجودها اذ المراد بوجود المهية ثبوت الوجود لها بناء على ان معنى
كلامهم ثبوت الشيء للشيء يستدعي وجود ذلك الشيء انه يستدعي ثبوت الوجود له اذ قالوا ما لم يثبت
الوجود للشيء اولا لم يثبت له شيء آخر بناء على ان مطلب هلية البسيطة متقدمة على مطلب
هلية المركبة كما في العبارة السابقة قيد للمنفي وقوله وفي قوله عطف على قولهم ههنا لا على قوله
في العبارة السابقة كالمنقول في الصدد وفي هذا الكلام يدل على ان المتحرك في الاين
متحرك في الوضع ايضا لانه يتبدل وضعه بالنسبة الى الامور الخارجة ولا ينافي ذلك
علم الطلاق فهم اصطلاحا الحركة الوضعية الاولى حركة الشيء على نفسه بان يتحرك الكل ملازما

قوله

وبين الآنات المفروضة فيهما مدخل في تشخصه بشرط الاتصال وعدم الانقطاع بالعدم
لكونه واقعا في الزمان الاول اى بوصف الاولية والتقدم ولا معنى للمبتداء الا الموجود في
الوقت الاول بوصف الاولية لان الموجود في الوقت الاول بوصف الاولية واقع اولا لان
اتصاف الزمان بالاولية والتقدم الزماني انما هو باعتبار الزمان لما تقرر ان هذا التقدم
عرض اولي لاجزاء الزمان وانما يتصف به غير الزمان ثانيا وبالعرض باعتبار الزمان فهذا
الوقوع والحدوث لما كان في الزمان المتصف بالاولية كان اولا والواقع اولا هو المبتدا
على ما نقله الشارح واعترف به وايضا لما كان هذا الحدوث حدوثا اولا لم يكن مسبوقا بحدوث
آخر لا في زمان آخر لانه خلاف الفرض ولا في هذا الزمان وهو ظ بل لم يكن هناك الا
حدوث واحد واما قول الشارح ان لم يكن الوقت ايضا معا فيرد عليه انه لو كان معنى المبتدا
هذا لم يكن الحوادث المبتدأة الموجودة في الوقت الذي فرض اعادته مبتداة فهذا
فالاولى الاقتصار على قوله لم يكن مسبوقا بحدوث آخر   واما على تقدير ما نقل عن الشيخ
فلا وكذا لا يرد على هذا التقرير ما يرد على تقرير المتاخرين من النقض بحدوث الحادث ابتداء
ومن ان تقريرهم لا يتمشى في النوع المنحصر في الشخص فتامل   فلا يتحقق الامتياز بالعوارض
الغير المشخصة اه وذلك لان المراد بالامتياز ههنا على ما يشير اليه في الحاشية الآتية التي ليس
مجرد كون تشخص واحد مع بعض العوارض غير النفسية مع عارض آخر بل انه ههنا تشخصان
لا انه مبتدا الا معاد وتشخصان آخران معا لا ابتداء وذلك لان الكلام على تسليم تحقق تشخص
مثل المعاد والمفروض والمعتبر في التماثل اختلافهما ذاتا وتشخصا ولا يكفي للتماثل كون احدهما
مع بعض العوارض والاخر هو الاول ماخوذا مع عارض آخر نعم يبقى الكلام في امكان كون
مثل الشيء متحدا معه بالتشخص وهذا كلام آخر ذكره الشارح وقد اجاب عنه بقوله واما
ما نقل عن الشيخ فلا وكذا لا يرد على هذا التقرير ما يرد على تقرير المتاخرين من النقض بحدوث
الحادث ابتداء ومن ان تقريرهم لا يتمشى في النوع المنحصر في الفرد فتامل   هذا ظاهر عبارة المتن
من غير تكلف وجه تطبيق عبارة المتن عليه ان معنى كلام المص ان حكمنا بامتناع عود

المعدوم

استحقاق النفس لهما عند تعلقها بآلة وايضا لاحدهما عند تعلقها بآلة اخرى   فهي
نفس هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه هذا بناء على ما سيجيء ان الشيخ لما ادعى
البداهة في اصل الدعوى لم يبال باجراء الكلام في مقام التنبيه على طريق المانع لا يقال لعل
كونه منسوبا الى ب دون ج مستند الى تشخصهما المتميزين لتخالفهما بالعدد على ما ذكره
لانا نقول ننقل الكلام الى التشخصين بانه لم كان تشخص ب عين تشخص ا دون ج ثم لا يخفى
ان ذكر المثل المستانف لزيادة التوضيح واظهار عدم الفرق بينه وبين المعاد المفروض في
انتسابهما الى ا حتى يظهر بطلان كون ب منسوبا الى ا ويكون مثل ج في الحدوث والاستيناف
وليس هذا اشارة الى دليل آخر مبني على انه لو وجد المثل ابتداء لم يبق فرق بين المعاد
المفروض وبينه على ما سيجيء في الشرح لاباء سوق الكلام عنه واراد بالمحمولين الاثنين
الوجود في الزمان الاول والوجود في الزمان الثاني واستعمال الوجود اشارة الى صورة كون
الذات محفوظة من حيث الوجود واستعمال الثبوت اشارة الى انحفاظها من حيث الثبوت
على ما هو راي المعتزلة والحاصل ان كون الموجود الثاني هو الاول انما يصح على تقدير انحفاظ
وحدة الذات وجودا كما في صورة البقاء او ثبوتا كما هو عند القول بثبوت المعدوم واما
على تقدير فقد الذات في البين فلم يبق شيء يربط احد المحمولين بالآخر بان يكون موضوعهما
واحدا بل يكون موضوع احدهما اجنبيا عن موضوع الاخر كموضوع المستانف والموجود
الابتدائي ويمكن تحليل هذا الكلام بانه نظير الطفرة في المكان فان اعادة المعدوم كالطفرة
في الزمان وكما ان تعلق جسم بمكان بعد تعلقه بمكان آخر من دون ان يحصل تعلقه بامكنة
ما بينهما قح بالبديهة كذلك تعلق الشيء بزمان آخر سابق من غير ان يحصل تعلقه بالزمان الذي
بين الزمانين محال وقد يمثل بما ينبه على المطلوب بانه اذا كان هناك شجر وقطعه زيد ثم سافر مدة
يمكن وجود مثله في مثله فلما رجع الى ذلك الموضع فراى شجرا مثله في جميع صفاته وعوارضه
لم يحكم زيد بانه هو الاول وقطعه ولم يجوز ذلك اصلا بل حكم حكما يقينيا بانه مثله ولو
جاز الاعادة فلم لم يجوز انه هو فعلم ان امتناع اعادة المعدوم مركوز في جميع الطبائع فتامل
قوله فيندفع بان الموجود الذهني بالحقيقة اه فيه نظر فان كون الموجود في الذهن شخصا ذهنيا
محفوفا بعوارض يكون بعد التجريد عن التشخص الخارجي لا ينفي كون الشخص الخارجي محفوظا

المنع الخ

قوله

في الذهن وموجودا فيه محفوفا بتلك العوارض بل الحق في الجواب ان يقال الحكم بان ب مثلا في الخارج
هو ما كان آ في الخارج يستدعي حفظ الذات واستمراره في الخارج ولا ينفع كونها في الذهن
محفوظة نعم الحفظ في الذهن انما ينفع العلم بان ب كان آ واما ان ب كان آ في الخارج فلا بد
فيه من ان لا يكون الذات مفقودة في الخارج فليتأمل   فالجواب ان اختلاف الوجود يستلزم
اختلاف الذات بديهة هذا حق سواء كان الوجود الخاص بالشيء عين تشخصه كما نقل عن الفارابي
او لازما له واراد بعينية الوجود للشيء في الخارج ان الشيء لا يتقوم ولا يتحصل بدون الوجود
بمعنى ان تقومه وتحصله هو عين وجوده فلا يتصور تبدل الوجود مع بقاء الذات لا مجرد عدم
الامتياز بينه وبين الشيء في الخارج لجريانه في سائر الاعتباريات التي يجوز تبدلها مع بقاء
الذات بعينها فان قلت ثم ان الوجود واحد لكن لما كان هذا الشيء موجودا مرتين
فاللازم تخلل العدم بين موجوديته اولا وبين موجوديته ثانيا قلت فلا ضرر اذا اريد ان الموجودية
وكون الشيء موجودا والوجود واحد على انا نفرض اعادة الموجودية الاولى حتى يظهر الخلف على
ما يذكره في تقرير الشيخ   الوجود صفة هذا مبني على اصطلاح المتكلمين وهو ان الصفة
ما لا يستقل بالمفهومية واراد بالموصوف الذات اي المستقل بالمفهومية ولهذا قال ولا يعقل
اي لا يعقل مستقلا والحاصل ان الذات ما يصلح ان يتصف بالوجود والوجود لا يصلح ان
يتصف به والموصوف بالاعادة انما هو شيء يصلح اتصافه بالوجود هذا ويمكن ان يوجه ايضا
لو سلم اعادة كل منهما على حدة ثم فلم يجز اعادة الجميع معا حتى يلزم الخلف   انما هو الزمان
بالذات فان قيل نعم على تقدير اعادته لا يلزم تقدم الشيء على نفسه حقيقة بل مجازا لما
تقدم ان هذا التقدم عرضي اولا للزمان وعروضه لغيره بواسطة الزمان والمعتبر
في العرض الاولي نفي الواسطة في العروض على ما صرح به المحقق الشريف قدس سره في حاشية
المطالع وقد مر ان الاتصاف بالعرض اتصاف مجازي قلت تقدم الشيء على نفسه محال بديهة سواء
كان حقيقيا كتقدم الامس على نفسه او بالعرض كتقدم زيد على نفسه وفي صورة الاعادة
لا يلزم تقدم الشيء على نفسه اصلا لانه كما كان موجودا في طرف الزمان فهو موجود في وسطه
ايضا فلا يلزم تقدم الذات على الذات بل انما يلزم تقدم وقوعها في الزمان الاول على وقوعها
في الزمان الثاني لان شيئا من الوقوعين غير موجود في الزمان الذي بينهما ثم انه رده لم يتعرض
لدفع الايراد الثاني للشارح اما بناء على انه يندفع بتقرير الدليل كما قرره اذ اللازم تقدم الشيء

من

المعدوم من جهة انه يمتنع وجوده ثانيا والحاصل ان الحكم بامتناع عود المعدوم انما هو لخصوصية المجعول
الذي هو لازم للمهية من حيث هي الناشئة منها لما تقرر ان لوازم المهية مستندة الى نفس المهية
كما في تقرير هذا السيد ولما كان اللازم في هذا التوجيه بالمعنى المشهور لا بالمعنى الذي بينه
فيما تقدم قدم تلك الحاشية على ما بعدها على ما هو في اكثر النسخ مع تأخرها عنه رتبة حتى لا يتوهم ان
بناء هذا التوجيه ايضا على ان يحمل اللازم على هذا المعنى الغير المتعارف وللاشارة الى ان
حمل اللازم على هذا المعنى الغير المتعارف تكلف فقط لا انه غير تكلف   اي يمتنع الانفكاك
عنها بعد حدوثه الظاهر من عبارة الشارح ان محل اللزوم هو المهية بشرط وصف الطريان ومن المعلوم
ان الطريان يمتنع الانفكاك عن المهية المأخوذة بشرط وصف الطريان مطلقا ولا حاجة الى حمل
اللزوم بالمعنى الغير المشهور نعم يرد عليه ح انه بمجرد كون وصف الطريان ممتنع الانفكاك عن
المهية بشرط الوصف لا يكفي في امتناع اعادة المعدوم فالسند لا يستلزم المنع ولا يصلح للسندية
ولعل ذلك للتخلص عن هذا الايراد لم يحمل كلامه على ان يكون الملزوم هو المهية بشرط الوصف بل
جعل الملزوم هو المهية لا بشرط وجعل الطريان لازما لها بعد حدوثها وقوله الموصوف حمله على انه
بيان لوقت اللزوم وامتناع الانفكاك لا انه قيد للملزوم   الشارح اقول مدفوع بان قوله
لا بدا لا فقط بل ومعا ايضا ثم الاظهر في الجواب ان يقال ازلية الامكان انما يقتضي ان يكون
الوجود المطلق جائزا للممكن في جميع اوقات الازل على ان يكون الاوقات ظرفا للجواز والامكان
وذلك لا يستلزم كون الوجود في جميع تلك الاوقات ممكنا على ان يكون الاوقات ظرفا للوجود
وقد نقل الشارح اعلى الله صاحب المواقف ابطال السند المذكور في الشرح ثانيا بوجهين احدهما من قوله
الوجود امر واحد الى قوله ولوجوبنا والثاني من قوله ولو جوزنا الى اخره فقال ولما كان ابطال
السند الاخص لا يفيد في دفع المنع نبه على ان ما ذكره من الوجه الثاني لابطال السند الثالث
يبطل به الوجه الاول لان السند الا انه ما ادى شبه بابطال السند الثاني والاظهر ان يقول
ما ذكره لابطال السند الثاني يمكن اجراؤه في ابطال الاول لان ما ذكره صريح في ابطال الثاني
ولم يتعرض ما يتعلق بان الوجه الاول منه يجري في ابطال السند الاول ولا يخفى
عليك جريانه بان نوع المهية امر واحد في حد ذاته لا يختلف اعادة وابتداء فلا يختلف

فى اقتضاء امكان الاتصاف بالوجود الواحد ثم لما كانت المناقشة الاولى للشارح التى اشار اليها فى التحقيق الذى مهده يتوجه على قوله لجاز الانقلاب الذاتى بناء على ان هذا ليس انقلابا ذاتيا اصلا طوى فى توجيه كلامه لدفعها حديث الانقلاب الذاتى واكتفى بلزوم غناء الحوادث عن المحدث ودفع ما اورده الشارح بقوله فنقول هذا القائل ولو جوزنا الى قوله ولا يلزم ايضا لان المراد من كون شىء واحد ممكنا فى زمان ممتنعا فى زمان آخر ليس باعتبار الوجود المطلق فى كليهما او باعتبار الوجود المطلق فى الاول والخاص فى الثانى وح يظهر ان المانع جوز هذا فان قيل فى توجيه الانقلاب الذاتى ان صاحب المواقف تسامح فاطلق الانقلاب الذاتى على مثل هذه الصورة تجوزا قلت فى كونه خلاف البديهة ح نظر وتامل فلاجل ذلك لم يتوجه لتوجيهه بل اتى اسقاطه اولى وقوله الا انه تسامح اه دفع للايراد الثانى للشارح على الوجه الاول لا لابطال السند بتغيير العبارة ولا يخفى انه ح ينبغى لتطبيق التعليل على الدعوى اما تغيير الدعوى او تعميم الدليل عند قوله لان الاشياء المتوافقة فى الماهية لان هذا الدليل بظاهره لا ينطبق الا على الوجوب الذاتى ولا يتناول الامكان والامتناع كما يظهر بادنى تامل ويمكن ان يقال الوجوب والامتناع والامكان اذا اخذ صفة للوجود كانت من مقتضيات الوجود فلا حاجة الى تغيير العبارة لان الكلام فى المعانى التى هى صفة الوجود ح اذ المانع لم يقل ان الذات يصير واجبا فى وقت ممكنا فى وقت آخر فلا يكون واجب الوجود اى بالذات لاحتياجه الى اقتران الزمان مثلا لانه يلزم عدم الحاجة الى المؤثر الموجود وهذا كاف فى لزوم المحذور لان الذات مع هذا الوصف انما هى علة لنفس الوجوب واما اصل الوجود فلا بد من استناده الى علة موجودة لما تقرر عندهم ان العدم لا يفيد الوجود وذلك كما ان العدم الطارى مستند الى عدم علته نعم وجوبه الذى فى قوة امتناع وجوده ثانيا مستند الى الذات مع القيد فتامل ثم بل هو اول المسئلة اقتفى اثر الشارح فى جعل القيدين قيد الوجود والظ ان القيد الثانى قيد للقيد الاول اذ هو صريح الاعادة وملائم العبارة الثانية وباقرره ناظر الى ما ذكره الشارح من لزوم كون الممكن غير متصف بالبقاء فتامل والا لم يتصف الممكن بالدوام اى الدوام المطلق المتناول لدوام الوجود ودوام العدم المتحقق فى ضمن

بل اما باعتبار الوجود الخاص فى كليهما

دوام العدم بناء على مذهب من يقول بالصفات الموجودة الزائدة على ذاته تعالى واما من قال بها فالممكن المتصف بالدوام اى دوام الوجود متحقق لا محالة فكيف يصير قابليته للوجود ثانيا اقرب لانه انما يرى الماهية من جميع مراتب استعدادات الوجود الاول دون الثانى لانا نقول الكلام فى العبارة الاولى والتقييد والتخصيص انما يعتبر ههنا فى جانب الموضوع وترك المحمول الذى هو الوجود على صرافة الاطلاق كما حققه الشارح انفا هذا بناء على جعله فى جميع الاوقات ظرفا للوجود كما هو الظ حتى يندفع الشارح وان جعل ظرفا للقابلية فلا يندفع الشارح اذ القابلية فى جميع الاوقات انما هو للوجود فى الجملة لجواز ان يوجد باسباب اخر متناهية فقط هذا السند ليس بشىء لما تقرر عندهم ان العلة التامة للحادث لا بد ان يشتمل على امور غير متناهية متعاقبة والا يلزم التخلف عن العلة التامة فتامل الشارح لو اتصف شىء بالامكان لوجب اتصافه الظ انا اجرا هذه الشبهة فى الامكان نكستا نظايره من الانواع المنكرة بان يق الامكان لما كان صفة قائمة بالموصوف يحتاج اليه فيكون ممكنا وننقل الكلام الى امكان الامكان وهكذا فيلزم التسلسل فى الامكانات لا الوجوبات ولا يجدى الجواب بان الامكان لما كان اعتباريا لم يتصف بكونه ممكنا لان احتياجه الى الموصوف انما هو باعتبار الوجود الانتزاعى والممكن ما كان محتاجا الى الغير فى الوجود الخارجى لان لزوم التسلسل باق بحاله لم يندفع به والتوجيه الذى ذكره الشارح يجعل هذا التسلسل راجعا الى التسلسل فى اللزومات لان اللازم ههنا خصوص الامكان وفى بيان التسلسل فى اللزومات لم يتعرض لخصوص اللازم فلا يلائم قوله وهذه الشبهة يمكن اجراؤها فى كثير من المفهومات مثل اللزوم وايضا لا يلائم قوله الى غير ذلك من الامور الاعتبارية التى يتكرر نوعها لانه لم يجعل الامكان من الانواع المنكرة الشارح وان لم يكن الزوجية متصورة معها قد يقال لا يلزم من نفى تصور الزوجية نفى الوجود الذهنى لها مطلقا اذ الوجود الذهنى للشىء قد يكون بنفسه وليس تصوره اذ المراد التصور هو حصول صورة الشىء فى العقل بل الحاصل فى الزوجية لها وجود فى الجملة بناء على ما صرح به الشيخ ان المعدوم المطلق كما لا يثبت له شىء لا يثبت لشىء وليس الفرق الا ان وجود المثبت له ضرورى فى ظرف الاتصاف والثبوت بخلاف المثبت فان وجوده فى ظرف الاتصاف ليس بضرورى الشارح كل واحد من اللزومات المتسلسلة الى غير النهاية اه يمكن ان يق

عن نفس الاتصاف

لما تقرر ان الموجبة يستدعي وجود الموضوع وعند انتفاء الموضوع يكون جميع الموجبات كاذبة ويصدق نقايضها
من السوالب ثم نقول لا يصدق قولنا اللزوم لازم ولا ولو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه
عنه قلنا ان اريد بجواز الانفكاك ثبوت جواز الانفكاك له حتى يكون القضية موجبة
فمنع الملازمة اذ كما لم يصدق ثبوت اللزوم اي امتناع الانفكاك للزوم بناء على انتفاء الموضوع
كذلك لم يصدق ثبوت جواز الانفكاك له وان اريد سلب امتناع الانفكاك عنه حتى يكون القضية
سالبة ثم لكن لا يلزم منه جواز انفكاك اللازم عن الملزوم اذ كما يصدق السالبة القائلة اللزوم
لا يمتنع انفكاكه عن اللازم كذلك يصدق السالبة القائلة اللزوم لا يمكن انفكاكه عنه ومع صدق
هذه السالبة لا مجال لتوهم انفكاك اللازم عن الملزوم ولو سلم فجواز انفكاك اللزوم لا يستلزم
جواز انفكاك اللازم عن الملزوم اذ يجوز ان يكون اللزوم مع كونه جايز الانفكاك دايم الثبوت له
ويمكن دفعه بانا نفرض وقوع الانفكاك اذ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال لكن يلزم ههنا
المحال وهو جواز انفكاك اللازم عن الملزوم فالمراد من قوله ويلزم جواز انفكاك اللازم جوازه
بعد فرض الوقوع وبان جواز انفكاك اللزوم ملزوم لجواز انفكاك اللازم لكن جواز هذا
الجواز ثم كون قوعه بناء على اشتهار امكانه لح قح ثم نقول يرد على الدليل الذي ذكره بقوله
وايضا نحن نعلم بالضرورة ما ترقى كلامه انه على تقدير عدم جميع المدارك العالية لا
يثبت شي لشي هذا لكن الانصاف انه يصدق قولنا اللزوم لازم موجبة وطعنه موجودة الى تلك
الاجوبة واختار التزام وجود تلك الاوقات على ما فصله بوجود ما ينتزع منه
قد توهم هذا الكلام يدل على ان اللزوم موجود بالعرض بوجود ما ينتزع منه وليس موجودا
بالذات على ما يشعر به كلامه في الجديد وقد تقرر فيما سبق ان ما بالعرض مجاز ونظرا ان الوجود
المجازي لا يكفي في صدق القضية الموجبة ويمكن ان يحمل الباء على السببية والمراد ان تلك اللزومات
موجودة في نفس الامر حقيقة اي في بعض المدارك العالية بصورة وحدانية اجمالية يكون
مبداء لتفاصيل يحصل بالتحليل ففي مرتبة الاجمال يكون موجودة حقيقة لكن لا على انها لزومات
متعددة بل على انها صورة عقلية واحدة كما ان اجزاء الجسم المتصل موجودة حقيقة بوجود الجسم
لا على انها اجزاء متعددة بل على انها جسم واحد موجود في الخارج بوجود واحد والموجودات

فتح پر ٢
اللزومات
ففي ٢

المتعددة ما يحصل بعد التحليل وهي لا يكون الا متناهيا فلا يلزم المحذر الذي هو ترتب امور غير
متناهية اذ في صورة الاجمال لا امور وفي صورة التفصيل لا امور غير متناهية وهذا الوجود
الاجمالي كاف لصدق الايجاب الذهني كما ان الوجود لاجزاء الجسم المتصل كاف لصدق الحكم الخارجي
عليها والدليل على ان مراده ما ذكرنا انه احال هذا الى ما سبق منه في بحث ثبوت
المعدومات حيث اورد الشبهة في الثبوتات انها حاصلة في بعض المدارك العالية
بطريق الاجمال ولعل حديث كون ذلك الوجود بسبب وجود ما ينتزع منه انما هو لاجل
ان يكون نحوا من الوجود في نفس الامر وليس اختراعيا محضا لما تقرر في المشهور ان كل صفة
يصح انتزاعها من الموصوف يكون متحققا في نفس الامر كالزوجية بالنسبة الى الاربعة بخلاف
الفردية فتامل فان قلت فيلزم صدق حمل الجزء المتصل على الكل للاتحاد في الوجود قلت للجزء
اعتباران احدهما من حيث انه جزء وهو بهذا الاعتبار غير موجود بوجود الكل بل وجوده بهذا
الاعتبار انما هو في العقل بوجود مغاير لوجود الكل وثانيهما من حيث الماهية ولا شك في انه بهذا
الاعتبار محمول على الكل لاتحادهما في الماهية والوجود وقد بان منه ان الجزء المتصل لا بد ان
يكون متحدا مع كله في الماهية كما ذهب اليه الاستاد واذا عرفت حال الجزء والكل فقس عليه حال
اللزوم ولزوم اللزوم فان اللزومات من حيث الماهية لما اتحدت صح الحمل بينهما بهذا الاعتبار ومن
حيث المغايرة الحاصلة بعد التحليل واعتبار العقل كانت متغايرة في الوجود فلم يصح الحمل هذا
في اللزوم ولزوم اللزوم واما حال اللزوم بالنسبة الى اللازم فقط كلام الاستاد في هذه الحاشية
على ما اشرنا اليه وصرح به في الجديد انه موجود بالعرض بوجود اللازم والاتحاد في الوجود
بالعرض يكفي لصحة الحمل عنده على ما يشعر به كلامه في مواضع فيلزم صحة حمل اللزوم على اللازم ولا
يمكن ان يلتزم ذلك من جهة ان اللزوم اذا اخذ من حيث هو لا بشرط العروض كان عين اللازم واما
اذا اخذ بشرط لا كان غير اللزوم على ما اختاره في الفرق بين العرض والعرضي فاللزوم كان باحد
الاعتبارين عين اللازم فحمله عليه بهذا الاعتبار صحيح لا خفاء فيه لانه بهذا الاعتبار كان متحدا
في الوجود بالذات وموجودا بوجوده حقيقة لا بالعرض بل لا محيص عنه الا بان يلتزم انه لا يكفي في
الحمل مجرد الاتحاد في الوجود ولو بالعرض بل لا بد في صورة الاتحاد بالعرض من ان يصح انتزاع
مبداء المحمول من الموضوع سواء كان المحمول مشتقا كالكاتب وغيره كالزوج او غير مشتق

احدهما انتزاع الكتابة عن الموضوع وفي الاخر انتزاع الزوجية وقد اشار اليه في بعض الحواشي
السالفة حيث قال الاتحاد الشيء بما هو ذاتي له او ذات له اقوى من اتحاده بالعرضي الصادق
عليه فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد بالعرض اذ مصداق ذلك الاتحاد هو قيام مبدا
الاشتقاق به حقيقة او اعتبارا ونقول ايضا الفرق بينه وبين الجواب الاول ان
بناء الاول على ان الوجود الذي يقتضيه صدق الموجبة وجود بالفعل لكنه اعم من ان يكون على
وجه التفصيل والاجمال وبناء الثاني على التعميم في الوجود من جهة اخرى وهو انه اعم من ان
يكون بالفعل او بالامكان وجعل القضية ممكنة ذاتية وهي لا يقتضي الا وجود الموضوع بطريق
الامكان الشرح وكان الاسب انما الرتقل وكان المناسب ان نجعله جوابا السؤال كان
متوجها على الجواب المذكور بان الامكان كيف يكون اعتباريا والحال انه حكم الذهن على الممكن
لما كان مطابقا للخارج لزم وجوده في الخارج وبينه بكونه امرا عقليا اي من الصفات
آه لا يخفى عليك ان عروض الشيء لاخر في العقل واتصاف الاخر به فيه عبارتان والمعنى واحد
فعلى ظاهر التوجيه يلزم المصادرة في كلام المص ثم لا يخفى انه على هذا التوجيه يلغو ذكر اعتبار
الحكم والمطابقة وايضا انت خبير بانه من احكام الامكان فتأمل ولك ان تمنعه
لجواز اختلافها في انفسها فيه بحث لان معنى كلام القوم انه اذا كان حكما ما بديهيا او اوليا
بالنسبة الى جماعة مثلا فلا يتصور الاختلاف في الجلاء والخفاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك
لما لا يشك فيه لان الاولي مفسر بما يكون تصور طرفيه كافيا في الجزم بالنسبة بينهما ودبما قيل
مع تصور النسبة ايضا فبعد تصور الطرفين والنسبة ان حصل الجزم بلا توقف اصلا فلا
يحصل الخفاء اصلا وان حصل التوقف ولو في زمان يسير لم يكن تصور الطرفين والنسبة
كافيا فيه هف وليس مرادهم ان ما يكون بديهيا اوليا بالنسبة الى جماعة لا يجوز ان يصير
خفيا بالنسبة الى اخرين كيف وانهم صرحوا بان البداهة والنظرية تختلف باختلاف الاشخاص
فرب بديهي لشخص يكون في نهاية النظرية بالنسبة الى اخر واشتغال المتن بالحصر في مفهوم
قوله بخفاء التصور حيث اشعر بكونه لو لم يكن الخفاء التصوري كان قادحا وينبغي الشرح الجواب على
ذلك لانه سلم ما ذكره المعترض ونقلنا ان الاوليات لا يجري فيها التفاوت وقرره لكن وجه
ما نقلنا بانه مرادهم ان لا تفاوت من حيث الحكم ولا ينافي ذلك تحقق التفاوت من حيث الاطراف
امرا

وما

وما نحن فيه من هذا القبيل كيف لا وبعض الاشخاص لا يدرك التفرقة بين النظم وغيره فيه بحث
اما اولا فلان التفرقة بين النظم والنثر وكذا بين الالحان المنتظمة والمتنافرة انما هو بالوجدان
في القضية التي يحكم فيها بالتفرقة المذكورة من قبيل الوجدانيات لا من قبيل الاوليات كيف وجماهير
الاذكياء وجم غفير من العقلاء قد نقل عنهم انهم لم يفرقوا بين النظم والنثر وكذا بين الالحان
المنتظمة والمتنافرة واما ثانيا فلان هذا انما يكون مفيدا لو ثبت ان التفرقة المذكورة بديهية
بالنسبة الى الكل وليس كذلك ويمكن الجواب بانه قد تقرر عندهم المقرر عندهم على ما
يدل عليه الدليل كما سيجيء ان ذا السبب اذا لم يكن ضروريا لا يحصل العلم اليقيني الكلي به الا
من جهة سببه وثبوت الشيء لنفسه لما كان بديهيا لا يتوقف على العلم بالسبب كما ان العقل
يحكم بانه جعلها متصفة بالوجود الاولى اسقاطه لانه ليس مما يوهم ان الاتصاف بالوجود ليس اثر اله
انما يدل على نفي الجعل الشرح ربما نوقش في وصفه بالثانوية وتوجيهه انه باعتبار تأخره في
اول الحاشية عن الجعل البسيط حيث قال الظاهر ان مقصود المص ان الجعل يتعلق ابتداء بنفس المهية
لا بكونها هي ولا بكونها موجودة وهو ان التأثير قد يكون اختراعيا توضيح المقام ان في
افاضة الصور على المواد جعلين كل منهما بسيط احدهما متعلق بنفس تلك الصورة وثانيهما متعلق
باتصاف المادة بها والحق انه ليس ههنا جعل وتأثير آخر يسمى مركبا بل الظاهر ان الجعل الشيء المتعلق
بالاتصاف اذا قيس الى الطرفين يسمى مركبا فهما متحدان ذاتا متغايران اعتبارا فالجعل المركب
يرجع الى البسيط ويستلزمه والبسيط لا يستلزم المركب كما في ايجاد الاين عن القيس المطلق فالجعل
في الحقيقة منحصر في البسيط واما في صورة افاضة العرض على الموضوع فان قلنا بان وجود العرض
في نفسه عين وجوده في موضوعه كما نقل عن الشيخ نقلا فالظاهر انه يكفي ههنا جعل واحد بسيط وان قلنا
بان الاول مقدم على الثاني فههنا جعلان بسيطان كما في صورة افاضة الصورة واما في صورة جعل الموجود
الذهني موجودا خارجيا فالظاهر ان الاثر هو نفس الوجود الخارجي لانا نرى ان التأثير الخارجي لا بد ان يكون
خارجيا وقد سبق منه في بحث ثبوت المعدومات ان الاتصاف لما كان موجودا في نفس الامر فيصلح
اثرا للفاعل ولعل ذلك منه مبني على المذهب المشهور عن المشائين قائل الشرح يلزم ان يكون
الممكن حال البقاء مستغنيا عن المؤثر الا حدوث حال البقاء فقد يقال دعوى اللزوم في حيز المنع

وكثير من جماهير الاذكياء

قوله

وكيف يدعي اللزوم مع ان هذا القائل ممن جوز بقاء المعلول مع زوال العلة فلا نقول بجواز بقاء الاحتياج
مع زوال الحدوث ولا يخفى انه ح لا يلزم الشناعة المذكورة   ولم يتعرض لدفع لزوم محذور هذا الشق
فيه نظر لظهور ان قوله ويفيد البقاء للممكن الباقي دفع له وهو بعينه ما ذكره ره بقوله او نختار الشق الثاني والتعرض
لدفع لزوم تحصيل الحاصل ليس هو مدار الجواب بل هو لدفع لزوم محذور ربما يتوهم ههنا   اقول للسائل
ان يقول لا نسلم انه قد تبين الايرادات الاربع مندفعة عنه اما الاول فلانه مؤاخذة لفظية تندفع بان
تفسير الثاني بالملازم وذلك لانه يمتنع تخلف الاثر عن التاثير وكيف يتصور تخلف الموجود بعد الايجاد
واما ذلك الامثال التي كررها فلم ينكر بعد واما الثاني والرابع فيندفع ايضا بانه لما كان
الكلام في احتياج المعلول الى العلة في البقاء فمراده بوجود المعلول الوجود في الزمان الثاني فقوله
ما لا يوجد الان ثانيا في الحال الصحيح وكذا صح انه اذا كان التاثير حال وجود العلة وحال وجود المعلول
اي وجوده ثانيا في الحال لم يجز ان يكون الشيء موجبا لوجود المعلول بعد انقضائه واما الثالث
فيندفع بان ما جعله محل النزاع على ما ينادي عليه عبارته حيث قال فيكون العلة حال وجودها
موجبة لوجود المعلول بعد انقضائها ان التاثير وقع في حال وجود العلة في وجود المعلول تاثيرا
يبقى اثره معه بعد انعدامها نعم يرد على تقريره انه لا حاجة الى الترديد اولا وبيان فساد كل منهما بعد
وضوح المقصود بل يكفي له ان يقول لا يجوز كون العلة حال وجودها موجبة لوجود المعلول بعد
انقضائها ثم الحق ان تخلف الاثر عن التاثير وتوضيحه ان المحتاج الى المؤثر في جميع الاوقات هو الوجود
نفسه ولا يحصل الوجود في الوقت الثاني وهو البقاء بدون تاثير المؤثر فلو كان العلة تفيد الوجود
الثاني الذي هو الاثر فيما نحن فيه حال وجودها وحال الاثر فلم يلزم بقاء المعلول بعد انعدام العلة
فتأمل هذا واما الاستاذ فقد حمل كلام المورد على انه جعل الاثر حين البقاء هو صفة الاستمرار لا نفس الوجود
والتزم انه يكون صفة الوجود يجوز ان يكون اثرا للعلة حال عدمها وان لم يجز ان يكون نفس الوجود اثرا
للعدم ولهذا اثبت كون الاثر دائما ليس الا نفس الوجود فلم يجز ان يكون العلة حال العدم مؤثرة فيه
الشم وكان في قوله ولا نعني بالقديم الا ذلك دفعا له قد يتوهم ان المعتزلة لم يريدوا بالثبوت في
الاعيان ما اراد غيرهم بالوجود فيها بل ارادوا بالثبوت معنى اعم من الوجود ولهذا قالوا بثبوت المعدوم في
في الخارج وظاهر انه لا يذهب من له ادنى تميز الى انها موجودة بالمعنى الذي عنينا بلفظ الوجود فيه
في الخارج

فلا

فلا يلزم من القول بازلية الاحوال الخمسة من حيث الثبوت بمعنى ان ثبوتها لم يكن مسبوقا باللاثبوت
ازليتها من حيث الوجود وكيف يقال مرادهم بالثبوت في الخارج هو الوجود فيه مع انهم قائلون
بان لكل مهية نوعية افرادا غير متناهية ثابتة في الازل مستغنية عن المؤثر على ما مر الا اشارة
فعلى تقدير انهم ارادوا بالثبوت ما عنيناه بالوجود ولزمهم القول بان تلك الافراد الغير المتناهية
لكل مهية نوعية ممكن مستغنية عن المؤثر في الوجود فيكون واجبة الوجود ومن المعلوم انه لم يذهب
من له العقل الى ما يستلزم مثل هذا الامر الشنيع هذا مع ان المص موجه لكلامهم بكيفية مجرد المنع
وبما قررنا ظهر ان المعتزلة لم يقولوا بتعدد القدماء لا في اللفظ ولا في المعنى وان ايراد الامام ساقط
عنهم وان اعتراض المص وارد عليه وما اجاب الشارح مندفع عنه   فوجود الامر الذي هو معروض
القبلية بالذات بديهي عندهم فيه بحث اذ مسلم ان وجود الامر الذي هو معروض القبلية بالذات في
الواقع بديهي لكن كون هذا الامر هو معروض القبلية بالذات بمعنى ان ذاته يقتضي هذه القبلية
وان ما عداه انما يتصف بها بواسطته ليس ببديهي وهو المفيد ههنا على انه من الحركات على النحو
المشهور انما يدل على وجود ذلك الامر لا على كون ذاته يقتضي القبلية بل انهم انما استدلوا به
على ذلك بانقطاع السؤال في اجزاء الزمان وعدم الانقطاع في غيره مطلقا على ما مر في الاولى والذي
انهم بعد ما اثبتوا وجود امر هو معروض لهذا النحو من التقدم بالذات وهو الا يجتمع السابق مع المسبوق
وان ما عداه انما يتصف به بواسطته حاولوا اثبات تقدمه على كل حادث فانه اذا ثبت ان العدم
متقدم على الحادث هذا التقدم فلا بد من وجود ما هو معروض له بالذات وهو الزمان فحاصل
هذا الدليل ان عدم الحادث متقدم على وجوده تقدما لا يجتمع المتقدم مع المتأخر معه وكل تقدم
كذلك لا يكون الا زمانيا اما الاول فظاهر من معنى الحدوث واما الثاني فلما مر من ان هذا التقدم من الامور
الاولوية لاجزاء الزمان لا يقال معنى الحادث الزماني هو ان يكون وجوده مسبوقا بالزمان فلا حاجة
الى اقامة الدليل على هذا لانا نقول المسلم في تعريف الحدوث الزماني هو ان وجود الحادث
مسبوق بعدمه سبقا لا يجتمع معه السابق مع المسبوق ولا يتوهم من هذا التوجيه يحمل الوجه

الثاني بين الأول والآن لا يوصف في الثاني في الآن الآخر من التقدم حيث يثبت كونه زمانيا كما في
الأول بل إنما يثبت كونه زمانيا برسمه المشهور فتأمل بل تحقيق الجواب أن الزمان بمعنى الامتداد
أمر يرتسم في الخيال الحاصله أنه كما أن للحركة معنيين أحدهما حركة توسطية وهي أمر شخصي بسيط
باق من المبدأ إلى المنتهى غير منقسم في جهة امتداد المسافة وإن كانت منقسمة في جميع الجهات
إلى أجزاء مجتمعة بحسب أجزاء المتحرك وكان ثبوتها للمتحرك بحسب حد غير منقسم في تلك الجهة
وهي موجودة في الخارج وبسبب وجودها في الخارج وبقائها وعدم استقرارها واختلاف نسبها
إلى حدود المسافة يحصل أمر في الخيال يسمى حركة بمعنى القطع وهو أمر ممتد منطبق على المسافة كذلك
للزمان معنيان أحدهما الزمان المنقسم إلى الشهور والأيام وهو معلوم لكل أحد فلا بد هنا من أمر
غير منقسم في تلك الجهة يرسم هذا الأمر في الخيال كما في الشعلة الجوالة والقطرة النازلة ويسمى آنا
سيالا لا بمعنى أنا نبرهن ذلك الأمر ونبرهن اختلاف نسبه يرتسم في الخيال ذلك الممتد على نوع
من التشبيه بالقطرة النازلة والنقطة بل بمعنى أن ذلك الأمر بسبب وجوده في الخارج يفعل ذلك
صرح بذلك في الحديقة وفيه تأمل فتأمل وما وقع في بعض عباراتهم في صفة الآن السيال أنه شيء
غير قار الذات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد فالمراد بعدم كونه
قار الذات ليس أن له أجزاء لا تجتمع بل عدم كونه قار الذات بحسب أحواله وهي نسبته إلى الزمانيات والمراد
باستمراره استمراره فافهم ثم ذلك الأمر البسيط منطبق على الحركة التوسطية المنطبقة على الحدود
المفروضة في المسافة والحركة بمعنى القطع والزمان الممتد والمسافة منطبقة بعضها على بعض إذا عرفت
هذا فاعلم أن الحركة والزمان الممتدين غير موجود في الخارج عند من لم يجوز وجود الغير القار في
الخارج وسيرد هذا في كلام الأستاذ ونتكلم عليه إن شاء الله تعالى وإنما وجودهما في الخيال ومن المعلوم
أن وجودهما في الخيال على نحو الارتسام وتلك الأجزاء متفقة في ذلك الارتسام فإن ارتسام كل جزء
قبل ارتسام الجزء الآخر لكن لا يخفى عليك أنها وإن لم تجتمع في الخارج حقيقة لكن تجتمع في البقاء
وإلا لم يرتسم الخط من القطرة والدائرة من النقطة وعدم الاجتماع في الخارج لا يكفي في تحقق معنى

النازلة

كونه غير قار الذات إذ هذا المعنى يتحقق في المقادير القارة عندهم كالجسم التعليمي في صورة الحركة في الكم
كما في النحو والنمو بل في التخلخل والتكاثف الحقيقيين والفرق بين الحدوث باعتبار الوجود في الخيال
وبين الحدوث باعتبار الوجود في الخارج تعسف على أن الصورة الخيالية باعتبار لوازم الصورة
في الارتسام في الخيال فالأولى ما ذكره في الشرح وما أورده عليه فمندفع بأن تميز الزمان لما كان عبارة
عن التقضي والتجدد فكيف يتصور الاجتماع وأيضا يلزم من اجتماعها اجتماع أجزاء الحركة لأنه مقدارها
واجتماع أجزاء الحركة يستلزم تحقق جسم واحد في حيزين مجتمعين إلى غير ذلك بحكم العقل
بتقدم بعض تلك الأجزاء لو صح على ما أشار إليه سابقا في قضايا الأمس واليوم بالتقدم والتأخر
وإن لم يكن بالفعل بل إنما يكون حاصلا بعد فرض وجودهما فتخصيص أحدهما بالتقدم والآخر
بالتأخر بعد الوجود مستند إلى تشخصهما الحاصلين لهما لكن لأحد أن يقول الأشبه أن الأمس
بالفعل بحيثية إذا وجد كان متقدما واليوم بالفعل بحيثية إذا وجد كان متأخرا فتخصيص
أحدهما بالحيثية الأولى والآخر بالثانية لا بد له من علة وتسوق الكلام إليه فالحاصل جواب الأول
أن الزمان لما كان متصلا واحدا وليس فيه أجزاء بالفعل لانطباقه على الحركة والمسافة فأجزاؤه
ليست إلا مفروضة فكل جزء فرض العقل واعتبره كان متحققا بالفعل وهو هو بالفعل أيضا
وكان اتصافه بالتقدم لا قبل التجزية وذلك مستند إلى تلك الهوية وأما قبل التجزية الوهمية
فلا يتصف الأجزاء بشيء نعم يتصف الكل بأن أجزاءه المفروضة بعضها متقدم على بعض وإذا لم
يعتبره لم تكن موجودا بالفعل ولا ذا هوية بالفعل ولا يتصف بشيء أصلا إلا أن تحققها وهويتها
ليست اعتبارية محضة لأنها منشأ انتزاع كأجزاء الجسم المتصل والحدود المفروضة فيه إذ لا
شك أنها متصفة بصفات مختلفة في نفس الأمر مع عدم تحققها بالفعل في الخارج ولهذا قالوا
اختلاف الأعراض لا يوجب القسمة الخارجية وبهذا الكلام يندفع الإشكال القوي عنهم وهو أنه
لما كان أجزاء الفلك متشابهة متحدة في الماهية فلم اختلفت في اتصافها بصفات مختلفة فإن
بعضها متحرك وبعضها ساكن والمتحرك بعضه سريع الحركة وبعضها بطيئها وذلك لأن اتصافها
بتلك الصفات المختلفة إنما يكون بعد وجودها بالفعل بحسب اعتبار العقل وإن كان في نفس الأمر

لتعدد افرادها وحيث اعتبارها حصلت لها الهويات المختلفة فتلك الاختلافات مستندة
الى تلك الهويات واما الجواب الثاني فيحتمل ان اختلاف نسبة مهية المتوسط الى تلك الاجزاء
فرع على اختلاف تلك الاجزاء مهيةً او تشخصًا فيلزم وجود الاجزاء بالفعل وهو ينافي
الاتصال على ان توجيه كون التقدم والتأخر ذاتيا لا يخلو عن تعسف فالحق هو الاول
هذا واراد بكون الحركة هو التقضي والتجدد انه المتقضي والمتجدد وقد تقدم انه مهية الحركة ليست
غير العدم والوجود على الطريق المذكور الا انهم كثيرا ما يطلقون التقضي والتجدد على الحركة وعلى
الزمان والحوادث لما ذكرنا واراد بكون اجزاء الزمان هي التقدم والتأخر انه هو يا قها (?) هي التقدم
والتأخر على ما يدل عليه قوله ولا شبهة فان هذية الجزء لا يحصل بدون ذلك وكيف لا
والتقدم والتأخر من قبيل الاضافات والزمان كم متصل والمقولات متباينة وايضا من المعلوم
بديهة ان الامس مثلا ليس هو التقدم بل المتقدم واراد بقوله فجزؤه بعض من ذلك
التقضي انه بعض من افراد ذلك التقضي بقرينة ما سبق حيث جعل الزمان افراد التقضي
واعلم ان هذا الكلام وان كان بظاهره منافيا لما هو المشهور من ان كلا من التقدم والتأخر
عارض لاجزاء الزمان الا انه الحق الصريح والرأي الصحيح ويمكن توجيه المشهور بان المراد انه
عرض اولي لذوات تلك الاجزاء ومهياتها لا لهوياتها او يراد بالعروض التباين ولا التحول (?) واما
طلب ترجيح التشخص والهوية الخاصة به فلا وجه له لان هذا التشخص انما يكون هذا التشخص بعد
المهية والهوية وما علة عروض الهوية لنفس المهية فمستندة الى نفس المهية او المواد على رأيهم
وقال بعض المحققين الى انها مستندة الى الفواعل ثم لا يخفى عليك ان هذا الجواب ايضا
يجري في دفع الاشكال المذكور فليتأمل وهم يزعمون ان الامكان كذلك اي من الامور
التي يقتضي ان يكون الموصوف بها حقيقة موجودا في الخارج ولا يتجاذ ذلك ان يكون
الاتصاف بالامكان سابقا على الاتصاف بالوجود بناء على ما مر من ان الامكان علة الحاجة كما مر
فانه سابق على الوجود مع ان الاتصاف به يقتضي ان يكون الموصوف به موجودا
في الخارج وكذا الاتفاق (?) في كون الامكان من المعقولات الثانية اذ ظرف الاتصاف به هو الذهن

وان

وان كان الموصوف به يكون موجودا في الخارج البتة كالوجوب والوجود الخارجي وبهذا الكلام
يندفع ما يرد على تقرير الشارح ان الامكان لما كان متقدما على الوجود لانه علة الاحتياج
على الايجاد المتقدم على الوجود على ما مر فكيف يتصور كونه صفة للقديم قائما به موجودا في الخارج
اذ لو كان موجودا في الخارج مع كونه صفة للقديم قائما به كان متأخرا عن الوجود بالضرورة
وهذا داخل في الضابطة المنقولة عن صاحب التلويحات من ان كل ما لا يجب تأخره عن وجود الموصوف
في الخارج لا بد ان يكون اعتباريا والامكان منها على ما مر ولو التزم انه قائم بشيء آخر له تعلق
بذلك القديم لزم سبق هذا الشيء على امكانه ودعوى كون الامكان بالحقيقة وصفا للمادة
الحادث بناء على ما مر من ان الامكان الذاتي وصف لنفس المهية الممكنة وما يتصف به المادة
انما هو الامكان الاستعدادي على ما ذكر من الفرق بين الامكانين والتحقيق ان الموصوف الحقيقي
بالامكان هو النسبة لانه كيفية عارضة للنسبة حقيقة لكن قد يوصف به الموضوع تارة
فيقال المهية ممكنة بمعنى انها ممكنة الاتصاف بالوجود وقد يوصف به الوجود اخرى فيقال الوجود
ممكن بمعنى انه ممكن الثبوت للمهية لكن اتصاف كل منهما به انما هو بالعرض فالموصوف الحقيقي به
انما هو النسبة ويمكن توجيه كلامه بان الامكان كما يعتبر بالقياس الى وجود الشيء في نفسه وهو الذي
قد تقدم الكلام منها انه وصف لنفس المهية لا المادة كذلك قد يعتبر بالقياس الى وجود الشيء لغيره وموضوعه
الحقيقي هو ذلك الوجود الرابطي لكن كل من الطرفين يتصف به ثانيا وبالعرض كامكان كون الجسم
ابيض وهذا الامكان يوصف به مادة الحادث وقوله وهو ظاهر ان الضمير راجع الى قوله
امكان الحادث راجع الى امكان اتصاف المادة واقترانها به ويحتمل ان يكون راجعا الى الحكم
المستفاد من قوله فان كانت المهية بنفسها محله الحقيقي امتنع حدوثه كما في المجردات ذاتا
وفعلا والاول هو الظاهر لان قوله فان كانت متفرع على ما سبق فلو ادعى الظهور لينبغي
ادعاؤه في المتفرع عليه حتى يثبت المتفرع والمتفرع عليه معا واراد بالتبدل في الذات
ما يتناول حدوث الشيء لا عن شيء لا ما هو المتبادر من لفظ التبدل لانه غير مفيد ههنا وح
يتوجه عليه انه لو ثبتت تلك المقدمة لكفى في اثبات المطلوب ولا يحتاج الى التمسك بالامكان
وانه لا بد ان يكون محله موجودا بل هذا في الحقيقة دعوى المتنازع فيه ولك ان تقول

التغير من جانب الفاعل لانا نقول التغير من جانب القابل اى الهيئة بان كان موجودا ذهنيا
ثم صار موجودا عينيا لكان لا لمرجح لزم ترجيح احد المتساويين من غير مرجح يمكن ان يقال
لعل تعلق الارادة بالطرف المرجوح ممتنع بالنظر الى ذات الارادة مثلا ولو سلم امكانه فلعل
الارادة مثلا هى المرجحة للتعلق بهذا الطرف بعينه وعلى التقديرين لم يلزم من تعلقها
باحد الطرفين دون الاخر ترجح احد المتساويين من غير مرجح مطلقا فالاولى ان يقرر التسلسل
على سبيل التعاقب لازم على التقديرين سواء امكن تعلق الارادة من الفاعل المختار باحد
الطرفين من غير مرجح اولم يمكن وذلك لان العلة التامة للحادث لا بد ان يكون حادثا
او مشتملا على حادث والا لزم قدم الحادث لان التخلف عن العلة التامة مستلزم للترجيح
بلا مرجح ولا فرق فى ذلك بين ان يكون العلة علة بالايجاب او بالاختيار لان الفاعل
بالاختيار لو اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه تاثيره ووقع المعلول بعده بزمان مع امكان
تحققه قبله وفى اثنائه فان كان تحققه بعده دون قبله مثلا لا لمرجح فى نفس الامر لزم
ترجيح احد المتساويين فى نفس الامر على الاخر من غير مرجح وهذا مما ينسد به باب اثبات
الصانع وان كان لمرجح لم يوجد قبله بل انما وجد بعده لم يكن ما فرضناه علة تامة علة
تامة هف وكون الارادة متعلقة باحد الطرفين من غير مرجح يرجح تعلقها به دون
الاخر على تقدير صحته لا يفيد فى دفع الاشكال لان تلك الارادة وتعلقها ان كانا
قديمين فوقوع المعلول بعدهما ترجيح بلا مرجح فى نفس الامر وان كانا حادثين عند حدوث
المعلول ننقل الكلام الى علة حدوثهما ويتسلسل وبما قررنا ظهر ان قول الشارح ان هذا الوجه
مبنى على كون الصانع القديم موجبا بالذات الى اخره منظور فيه والحق انه لا محيص فى ايجاد
الحادث عن القديم عن التزام التسلسل على سبيل التعاقب ان براهين ابطال التسلسل لا يبطله كما
ادعاه الحكماء وما دعاهم الى الحكم باستناده وهو لزوم الحركة السرمدية المستلزمة لقدم الجسم
الزمان على ما ادعاه الفلاسفة ففيه انه ليس بلازم لجواز ان يكون ههنا امور متعاقبة غير
متناهية ولا يلزم قدم غيره تعالى اذ كل موجود يكون حادثا فان قلت يلزم قدم
النوع المحفوظ بتعاقب الاشخاص المتسلسلة قلت لو سلم ان الاجماع منعقد على امتناعه

ايضا

ايضا ولم يكن الجميع عليه مجمعا انه لا شخص موجود اقدم مما غيره تعالى نقول لعل الكلى الطبيعى غير موجود
فى الخارج على ما ذهب اليه بعض المحققين وتبعه السيد المحقق ولو سلم كما ذهب الشيخ وغيره من
المحققين القائلين بوجود الطبائع فى الاعيان ان الذاتيات موجودة بالذات بوجود الاشخاص
والعرضيات موجودة بالعرض بوجودها على ما صرح به الاستاذ فى ح نقول لعل تلك
الحوادث المتعاقبة غير داخلة تحت نوع فلم يلزم وجود الكلى المشترك بينها الا بالعرض
والوجود بالعرض وجود مجازى ولو سلم فلعل تلك الحوادث تعلقات الارادة فلم يلزم الا
قدم القدر المشترك بين التعلقات وتعلق الارادة راجع الى صفة تعالى فلا يلزم ذات
قديم غيره تعالى ويمكن ايضا ان يقال اتصاف النوع بالقدم والحدوث انما هو باعتبار الوجود
والنوع لا يوجد فى الخارج الا بوجود الاشخاص والمفروض ان جميع الموجودات حادثة
فلا يلزم موجود قديم غيره تعالى وما يقال من ان النوع قديم فكلام مجازى معناه ان قبل
كل شخص شخصا لا الى نهاية ومع تجويز تلك الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة فى دفع الاشكال
الى التشبث بالفرق بين العلة الموجبة والمختار بان تخلف المعلول عن الاولى محال وعن
الثانية جائز على ما اختاره الامام الرازى وتبعه جمهور المتاخرين مع انك علمت انه لا
فرق بينهما اذا كانتا تامتين فانه لا يجوز التخلف عنهما بلا فرق واذا كانتا ناقصتين فلا
شك فى جواز التخلف عنهما هذا غاية تحقيق الكلام فى هذا المقام والتكلان على الموفق
بان يق الذات موجب لتعلق الارادة القديمة ههنا بحثان الاول انه يمكن بهذا
التوجيه دفع النظر من كلامهم بان يق الذات او الارادة موجبة لتعلق الارادة باحد
الطرفين فالمرجح هو الذات او الارادة نعم يتوجه ما قلنا انفا ان التعلق ان كان قديما
لزم التخلف والا لزم التسلسل فى التعلقات وهذا كلام اخر والثانى ان هذا التعلق ان
كان كافيا فى وجود الحادث فى وقته يلزم وجود الحادث فى الازل فى هذا الوقت كما ان نظيره

بحث الماهية ولواحقها

فى بحث امتناع اعادة المعدوم والا لتوقف على حضور الوقت الحادث ونقل الكلام اليه حتى
يلزم الشم وتذكير الضمير باعتبار الخبر لعل النكتة فى تذكير الضمير ههنا وتأنيثه
فيما قبل ان لفظ الماهية مشتمل على علامة التأنيث وليس معناه مؤنثا فينبغى تأنيث الضمير الراجع
الى نفس اللفظ من حيث هو لفظ وتذكير ما يرجع اليه باعتبار المعنى ثم دلالة لفظ الماهية على الحقيقة
التزاما اذا اكتفى بمطلق اللزوم ظ واما اذا اشترط اللزوم البين بالمعنى الاخص كما هو المناسب
للمقام فمشكل والحق الاكتفاء باللزوم فى الجملة والا اشكل الامر فى اكثر المجازات والكنايات
المستعملة فى المحاورات والعلوم واعتبار الوجود الخارجى فى مفهوم لفظ الذات والحقيقة
على انه شرط العروض مفهوما لماهيات فى الذهن لا انه ظرف للعروض كالفاعلية للوجود الخارجى
والفرق بين كون الوجود الخارجى شرطا للعروض وبين كونه ظرفا للعروض غير خفى فلا ينافى
كونه من المعقولات الثانية وهذا الكلام يدل على ان المعقولات الثانية قد تكون مستقلة
وما فى حكمها واستعمال تلك الالفاظ بلا اعتبار فرق بينها بتعميم الكل وهو المشهور وبما يفهم
من كلام الشيخ فى الشفا تخصيص الماهية بالموجود الخارجى وكلام الشم ناظر الى اعتبار الوجودين
معا وهذا كون لفظ غالبا فى لفظ الحقيقة والذات فتأمل اذ الاول لا يشمل الحاضر بذاته
عند العقل لا يخفى انه يصدق على الصور الكلية الحاصلة فى القوة العاقلة انها حاضرة بذاتها
عند العقل وبذا مع انه فى نفسه مستقم فى حاشية على التهذيب فيصدق عكس هو صدق
الحاصل فى القوة العاقلة على الحاضر بذاته فقوله بخلاف الاخر منظور فيه والجواب انه اراد به الا
يتناول تلك الصور اما بناء على انه اراد بالحضور مقابل الحصول او اراد بكلمة عند لا يتناول
الحاصل فى العقل على ما قيل ان المتبادر منها هذا المعنى فالوجه فى كلمة قد فى قوله قد يكون
جزئيا انه للتحقيق الا ان يقال الكليات الحاصلة فى ضمن الجزئيات الحاضرة عند العقل حاضرة عنده
فى ضمنها ثم هذا الكلام مبنى على امتناع ارتسام صور الجزئيات المجردة على الوجه الجزئى فى العقل
لكن الدليل الدال على امتناع ارتسام صور الجزئيات فى ذوات النفس لو تم فانما يدل على امتناع
ارتسام صور الجزئيات المادية ولا يدل على امتناع ارتسام صور الجزئيات المجردة فانا اذا

راجعنا

راجعنا انفسنا لم نجد ان نحصل جزئى مجرد فينا على الوجه الجزئى لكنه لا يدل على الامتناع كيف وقد
صرح المحقق الشريف قدس سره فى حاشية المطالع بان جزئيات الامور العامة يرتسم صورها فى العقل
وبما قررنا ظهر ان دعوى الامتناع على ما وقع فى الحاشية الجديدة من الاستاذ محل نظر المص حقيقة
كل شىء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات فان قيل هذا الكلام غير مفيد لان مغايرة حقيقة الشىء
لما يعرضه من اجلى البديهيات كيف ولا معنى للعارض ههنا الا الخارج المحمول قلت مقصوده ان حقيقة
زيد مغايرة للضاحك والكاتب الى غير ذلك من المحمولات لكن لما تعذر تفصيلها عبر عنها بلفظ
العوارض لكن عنوان العروض غير ملحوظ ههنا بل المراد من العارض ما يعبر عنه بهذا اللفظ او ما سيثبت
عروضه وليس المراد من الاعتبارات الامور الاعتبارية بل الاحوال الثابتة ثم لما كانت المغايرة
متحققة فى صورة الجزئية والكلية كيفا وكما ومنعا الجزء للكل من اجلى البديهيات وعلى تقدير حمل العارض
على الخارج لم يصف الكلام غرضهما اذ معنى الكلام ح ان حقيقة الانسان مثلا ليس عينا للضاحك
ولا جزء له ولا يلزم منه عدم كون الضاحك جزءا للانسان مع انه المطلوب قال الشم على ان الامور
العارضة لحقيقة شىء لا يكون نفس ذلك الشىء المعروض ولا داخلا فى حقيقته وقد اومى فى تلك
العبارة الى ان الاعتبارات بمعنى الامور لا الامور الاعتبارية كما ذكرنا وفى قول الشم فان الانسان
كما يكون واحدا نوع حقيقته والاولى ان يقول فان الواحد كما يكون انسانا كذلك الكثير يكون انسانا
لان فى تعبير المتن ما هو الحقيقة وقع محمولا والعوارض موضوعا هذا البيان لا يجرى فى لوازم الماهية
انما خص بلوازم الماهية لان لوازم احد الوجودين خاصة يسلم تغيرها بحسب الوجود الاخر فانما ذكره
المص تنبيه على المدعى الكلى ببعض الجزئيات فلا بأس بعدم جريانه فى البعض الاخر قلت اذا اريد التنبيه
على المدعى الكلى ببعض الجزئيات فلا بد من التنبيه ببعض يكون اخفى وبالاشتباه احرى لان
الغرض من التنبيه دفع الاحتمالات القريبة المتبادرة الى الوهم حتى لا يزاحم الوهم العقل فى الحكم بعد
ولا يخفى ان الخفاء والاشتباه فى لوازم الماهية اشد فالحكم جعل المدعى بديهيا لا يخلو عن
اشكال لانا اذا عرفنا ان ليس المراد ان حقيقة كل شىء مغايرة لما يعرض لها بعنوان العروض بل المراد ان
الضاحك مثلا ليس عينا لحقيقة الانسان ولا جزءه وقد صرحوا بان هذا الحكم فى كمال الخفاء
فمعرفته فى النظر بناء على ان الخاصة اشتبهت بالفصل والعرض العام بالجنس حتى قالوا انه

قيل

الفرق بين الذاتيات والعرضيات في الحقائق الموجودة متعسر بل متعذر فكيف يصير بديهيا يكفيه التنبيه
قائل والجواب ان المراد ان حقيقة الانسان مثلا مغايرة لما يعرض لها وبداهة هذا الحكم مبني على تصور
الانسان بكنهه والحاصل ان الانسان مغاير للضاحك مثلا لانه بعد تصور الانسان بالكنه يجد
العقل هذه المغايرة ويحكم بها بالتنبيهات المذكورة   ويندفع بانه يق اه مراده كما صرح
به في الحديث ان الايراد المذكور لا يرد على الدليل الذي ذكره بقوله ان يق اه وليس غرضه
دفع الاعتراض عن الدليل المذكور بدو وللثان تحمل الصدق في كلام المص على هذا المعنى اي على
معنى عدم المنافاة ولا استبعاد فيه فان قوله الكثير من حيث انه كثير انما مشتمل على الحمل والصدق
وقد فسره بعدم المنافاة وح يندفع الايراد بلوازم المهية ايضا فان الاربعة مثلا يصدق عليها
ليس بزوج اي الفرد من حيث انه فرد ولا يصدق الزوج عليه من تلك الحيثية بمعنى ان حيثية الفردية
لا تنافي بالذات حيثية الاربعة وتحاً بالذات حيثية الزوجية فتامل وح ينبغي حمل الكثير على ما
ليس بواحد حتى يكون مقابلا بالذات للواحد   المص ويكون المهية مع كل عارض يعني ان
الانسان مثلا متى لم يعتبر مع الكتابة لم يكن مقابلا للانسان الا الكاتب فلو كانت الكتابة عين
الانسان او جزءه لما احتاج الى اعتبار امر آخر معه حتى يحصل المقابلة ولا يخفى جريانه في لوازم المهية
وكذا ما ذكره بعده فالمص اورد ثلث تنبيهات على زيادة العوارض للمهيات هذا والظ من كلام الشم
انه جعل قوله ويكون المهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده توطئة لقوله وهي من حيث هي ليست
الا هي وما حاصل الكلام ح ان الانسان اذا لوحظ معه امر آخر هو الوحدة مثلا يحصل الانسان الواحد
الذي هو مقابل للانسان الكثير واما اذا لوحظت الانسانية فقط فلا يكون هناك انسان واحد
يكون مقابلا للكثير بل لا يكون هناك الا الانسانية فقط والوجه ما ذكرنا   الشم والا لما احتاج
الى ملاحظة اخرى والصواب ان يقول الى ملاحظة امر آخر كما قال اولا بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ
امر آخر وذلك لانه على تقدير كون تلك العوارض نفس المهية او داخلة فيها يحتاج الى ملاحظة اخرى
حتى يحكم بها على المهية نعم لا يحتاج الى ملاحظة امر آخر لم يكن ملحوظا حين ملاحظة المهية   وقوله
او ليست بشيء منها ظاهره انه معطوف على قوله شيء من تلك العوارض وح يكون السلب مقدما على
عن الحيثية فلم يكن السؤال ح عن طرفي النقيض ولا يصح الجواب باختيار الشق الثاني   الشم اي

يجب

يجب ان يق ان الانسان ليس من حيث هو انسان الخ فيه بحث لان الظ كما يفهم من كلام الاستاذ ان تلك الحيثية
بيان لاطلاق المهية ويكون تتمة للموضوع وقيدا له وكون القضية سالبة لا يتوقف على تقديم حرف
السلب على ما هو تتمة للموضوع وقيد فيه وكذا تاخيره عنه لا يوجب كون القضية معدولة والجواب
ان الحمل والسلب في مثل هذه القضية ليس بحسب نفس الامر بل باعتبار الملاحظة فاذا قلنا الانسان
من حيث هو انسان حيوان كان يرجع الى ان ملاحظة الحيوان داخلة في ملاحظة الانسان واذا قلنا
ليس الانسان من حيث هو انسان كاتبا او الانسان ليس من حيث هو انسان بكاتب كان يرجع الى
ان الكاتب ليس عينا للانسان ولا داخلا فيه فالحمل في مثل هذه القضية مغاير للحمل في سائر القضايا
ولا يخفى ان ما يشعر بتلك النسبة هو الحيثية المذكورة فهي بمنزلة الرابطة من تلك الحيثية
ويعتبر تقديم حرف السلب فيه وتاخيره بالنسبة اليه ليكون سالبة او معدولة ثم لو نوقش بان ما ذكرت
انما يفيد استحسان تقديم حرف السلب في صورة السلب لا الوجوب والكلام في الوجوب فنقول لا
لعل مرادهم من الوجوب هو الاستحسان ولو سلم ان المراد منه المعنى المقابل للاستحسان فنقول لعل ما
ذكرت نكتة باعثة لهم على ان يصطلحوا على وجوب التقديم فتامل وللمقام توجيه آخر وهو ان يحمل
الحيثية بمعنى التجريد اي كونها بشرط لا شيء مطلقا حتى عن التجريد ويكون الحمل بحسب نفس الامر
واما في الاول فالحيثية بمعنى الاطلاق وكونها لا بشرط شيء والحمل بحسب الملاحظة والمرتبة ومصلحة
كون المحمول ذاتيا للموضوع وعدم كونه ذاتيا له والوجه الاول اولى لان كون الانسان الذي ليس معه
شيء من العوارض لا يكون له شيء منها مما لا فائدة فيه اصلا فتامل   اي ليس يجب ان يق اراد به
انه لا ينبغي ان يق وتفسير سلب الوجوب بهذا المعنى مما صرح به المص في شرحه للاشارات
في بحث الجنس وكثيرا ما وقع سلب الوجوب بهذا المعنى في عبارة الشيخ وبعضهم قرأ وجهه بالحاء المهملة
وجعلوها مشتقة من الجهة والقائل لم يلزم ايضا من هذا القبيل ولم يجر بذا فيه فالحق
هو ما ذكرنا   لان هذا كان سلبا مطلقا لعل اطلاق السلب باعتبار وروده على الحيثية
والجزئية والاظهر ان يق اراد بالسلب المطلق السلب باعتبار حيثية الاطلاق فان الوحدة
ليست مسلوبة عن الانسان بحسب نفس الامر بل بحسب ملاحظته من حيث هو مطلقا اي بملاحظته مطلقا
ومنه يظهر ان الحيثية ههنا بمعنى الاطلاق لا بمعنى التجريد   لان مثل هذا السؤال طلب

للتعيين بعد وضع ثبوت احد الامرين ليس المراد ان مثل هذه العبارة اعني ان يكون السؤال بكلمة ام واو
يقتضي ذلك بحسب اللغة حتى يتوجه عليه ان المقتضي لذلك هو السؤال بام والهمزة على ما تقرر في موضعه
واما هذه العبارة فانما يدل على طلب احدهما لا بعينه فاذا قيل هل الانسان أ او لا أ كان المعنى بل
كان احدهما واقعا بل المراد ان مراد القوم بهذه العبارة ما كان مرادا بعبارة ام والهمزة في المشهور
وان كان على سبيل التجوز وعبارة الشيخ المنقولة تدل على ذلك حيث قال فانه كطرفي المسئلة من حيث هو من حيث
لا يخلو عنهما شيء لم يلزم ان يجيب عنهما البتة اي لم يجب ان يجيب عنهما البتة على ما قررنا ههنا ذلك
بذلك   اعني من هذا المفهوم اي هذا المفهوم المركب لا يخفى عليك ان هذا المفهوم داخل في المخلوطة
فيتداخل الاقسام واذا جعل المقسم حال الماهية واخذ الماهية المضاف اليها الحال المعروض لا بشرط شيء يقسم
حالها الى ما هي حالها من حيث هي والى ما هي حالها من حيث اعتبارها مع العوارض وجودا او عدما لم يرد
فلهذا جعل القوم المقسم حال الماهية لا نفسها ولعل مقصوده ره انه يمكن ان يجعل المقسم نفس الماهية من غير
لزوم تقسيم الشيء الى نفسه ثم لا يبعد ان يلتزم ان التقسيم بطريق منع الخلو فانه كثير شايع او يقال دخول
نفس احد القسمين في الاخر ليس تداخلا للقسمين والا لزم التداخل من دخول مفهوم الماهية المجردة
في المخلوطة انما التداخل عبارة عن تباين القسمين فردا واحدا وههنا لم يلزم ذلك نعم يرد انه لا فائدة
في تحصيل هذا المفهوم المركب اذ المقصود من تحصيل مفهوم الاقسام التحصيل لنفسها او ضبط ما صدقت هي
عليه ومعلوم انه لا فائدة في تحصيل نفس هذا المفهوم المركب فلم لم يذكر ما جعل مقسما وهو قد
حصل قبل التقسيم فتأمل وعلى جميع تلك التقادير اندفع عنهم ما اورده عليهم في الحاشية اذ يكفي لاختيار
القوم هذا التوجيه انه لا خدشة فيه ولا يحتاج الى توجيه فتأمل   لا يخفى انه لو لم يحذف لفاه
عنها او توضيحه ان المراد به هو الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني وفيما ذكره هذا المعنى يحتاج الى اعتبار قيد
زايد هو قوله بحيث لو انضم اليها شيء كان زايدا ولا يكون محمولا على ذلك المجموع وذلك لان قوله محذوفا
عنها ما عداها يحتمل اللا بشرط بالمعنيين ويحتمل المأخوذ بشرط لا شيء بالمعنى الاول فيحتاج الى انضمام القيد
المذكور لدفع هذين الاحتمالين حتى ينطبق على المأخوذ بشرط لا شيء بالمعنى الثاني بناء على ان هذا
القيد انما يؤخذ ويعتبر فيه دون الاولين وقد بينا قبح ان الحذف بظاهره منطبق على المأخوذ لا
بشرط شيء بل الظاهر انه بظاهره منطبق على المأخوذ بشرط لا شيء لكنه يحتمل المأخوذ لا بشرط شيء ايضا

مرجحا

مرجحا فلو عكس في استعمال لفظ الظهور والاحتمال في الموضعين لكان اصوب والجواب ان المأخوذ
بشرط لا شيء لما كان مأخوذا مع هذا الشرط العدمي مقيدا به لم يتحقق فيه الحذف التام واما المأخوذ
لا بشرط شيء فلما لم يعتبر معه شيء اصلا ولم يقيد به اصلا يتحقق فيه الحذف التام ولو باعتبار الملاحظة
لا في نفس الامر وفيه تكلف اذ لو سلم ان الحذف في المطلقة اتم واولى لكن لا يخفى على من تتبع كلامهم
ان المتبادر من اطلاق لفظ الحذف ومرادفاته هو المجردة لا المطلقة ثم لا يخفى انه لما كان كلام الشيخ
ههنا في المعنى الاول ولم يذكر المعنى الثاني بعد فعند توجيه كلام المصنف ينبغي التصريح بان المراد
المعنى الثاني   اقول لا ذهاك لا يظهر ظهورا تاما اعلم انه صاحب المحاكمات ذهب الى ان التركيب من
من الاجزاء المحمولة انما يتحقق فيما اذا لم يكن هناك تركيب خارجي وتبعه المحقق الشريف قدس سره وحاصل
ما استدل به عليه انه لو تحقق التركيب الذهني في الانسان المركب في الخارج من البدن والنفس الناطقة
او من البدن والصورة النوعية الانسانية بناء على انه لا يتحقق التركيب الحقيقي من المادي والمجرد
فيلزم ان يكون له حدان تامان اذ لا شك في صحة تحديده بالجنس والفصل اي الحيوان والناطق
وكذا يصح تحديده بالمادة والصورة اذ قد صرح الشيخ في الحكمة المشرقية ان التعريف بمجموع الاجزاء
الخارجية تحديد تام اذ لم يسقط جزء آخر ثم من المعلوم ان المادة والصورة ليستا عين الجنس
والفصل كيف وهما غير محمولين والجنس والفصل من الاجزاء المحمولة وايضا المادة والصورة
مأخوذتان بشرط لا شيء والجنس والفصل مأخوذان لا بشرط شيء وزاد عليه المحقق الشريف قدس سره وقال
المعلوم ان المادة كالبدن مثلا في الانسان لا يمكن حمله على زيد باي اعتبار اخذ فكانه قدس سره حمل
الاشكال في كلام الشيخ على معنى عدم الصحة والامكان وقد يقال الحيوان من حيث انه جنس ليس جزءا
للانسان وكذا الناطق من حيث انه فصل للانسان ليس مركبا منهما الا في الخارج وهو ظاهر ولا في
الذهن ايضا لان الانسان في الذهن مركب من المادة والصورة العقليتين فالتحديد بحقيقة
ليس الا من المادة والصورة العقليتين سواء كانتا موجودتين في الخارج ام لا لان التحديد
انما هو بالاجزاء من حيث هي اجزاء وداخلة في حقيقة الشيء المحدود والجنس والفصل من حيث
هما جنس وفصل ليسا من الاجزاء بل يصلح للجزئية والعينية على ما عرفت فالانسان انما يحلله العقل
الى الحيوان بشرط لا شيء والناطق بشرط لا الى الحيوان الذي هو الجنس والناطق الذي هو الفصل

٢ العقلية سواء كانت موجودة ح ل

والآن القوم جوزوا التعريف الحد بهما فباعتبار اتحاد الجنس مع المادة والفصل مع الصورة من حيث الذات ذهنية الاطلاق والتجرد ليسا بمعتبرين في الجنس والمادة بل لم يكن الجنس الا الحيوان بلا قيد زايد داخل في ذاته وكذا المادة حقيقة ليست الا الحيوان بلا اعتبار دخول قيد التجرد فيه فهما متحدان بحسب الماهية فاعتبار احدهما في الحد في قوة اعتبار الآخر والمادة العقلية في المركبات الخارجية عين المادة الخارجية على ما استفيد من كلام الشيخ واختاره الاستاذ وبعض المحققين وليست مغايرة لها كما اختاره صاحب المحاكمات فلا يلزم ان يكون لشيء واحد حدان تامان هذا على مذهب اهل التحقيق القائلين بوجود الطبايع في الاعيان حقيقة واما من قال لا يشفيها حقيقة فهو يقول بان زيدا مثلا في حد ذاته ليس الا البدن والنفس واما الحيوان والناطق فمسلوبتان عنه في حد ذاته بل كانا من اللواحق حقيقة وتسميتهما بالذاتي مجرد اصطلاح من حيث انتزاعهما من نفس الذات على ما سيجيء وهذا المذهب على ما اختاره صاحب المحاكمات على مذهبه لا يلزم تحقق حدين تامين لشيء واحد بل على هذا يلزم ان لا يصح تحديد الموجود الخارجي الا بالاجزاء الخارجية واما الاجزاء العقلية فانما يصح تحديد المفهوم المركب منها الملحوظ على وجه الاجمال بها والمركب العقلي غير المركب الخارجي عنده حقيقة فتدبر هذا واما ما ذكره فمبني على انه يمتنع القول بان البدن المباين لزيد يصح حمله على زيد باعتبار آخر فيه انه لو امتنع ان يكون ما هو مباين باعتبار محمولا باعتبار آخر امتنع تحقق مفهوم كلي في فرد من حيث انه مع ان الانسان من حيث انه متحقق في ضمن زيد متحد معه اتحادا ما على ما هو شان الكلي مع ما هو حصة في ضمن عمرو مع انه محمول على عمرو باعتباره من حيث هو نعم الجزئي الحقيقي من حيث انه جزئي حقيقي لا باعتباره كليا بحسب التشخص لا يمكن فيه تحقق الاعتبارين واما الكلي فمن شانه الاتصاف بصفات متقابلة في ضمن جزئيات المتباينة فيتصف بالتباين والتضاد واذ كلما يتصف به الفرد يتصف به الطبيعة في ضمن الموجود بناء على اتحادهما وبعضهم قال بان التركيب العقلي انما يتحقق حقيقة فيما فيه تركيب خارجي وميل الاستاذ الى هذا المذهب على ما سيجيء في المذاهب في اجتماع التركيب الخارجي مع الذهني ثم فظهر ان نفي وجود المادة من حيث انها مادة مخالف لما عليه آه المقصود من هذا الكلام دفع جواب السيد السند عن ايراد الشيخ باختيار ان المراد الاصطلاح الثاني والتزام ان المادة

قوله حاصله ان المادة الخارجية الى انت خبير بانه لا محصل لما ذكره حاصلا اما اولا فلانه بعد ما ذكر المحقق آه المأخوذ بشرط لا شيء تسمى مادة خارجية فلا وجه لبيان ان المادة هي المأخوذة بشرط لا شيء وههنا الا ان يتكلف ويقال ان ما ذكره اولا مجرد دعوى وهذا بيان لها ولم ما ذكره سابقا هو لان المادة الخارجية ان اخذت بشرط لا شيء تسمى مادة عقلية واما ثانيا فلان مراد المحقق كان بيان ان المادة الخارجية عين المادة العقلية وردا ما قاله صاحب المحاكمات وهذا مما لا دخل له في المراد الا ان يقال لعله لدفع ما عسى ان يتوهم انه من اين يعلم ان المادة الخارجية هي المأخوذة بشرط لا حتى يكون وجودها في الخارج ثانيا

ليست موجودة في الخارج ثم لا يخفى ان قول الشيخ الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الانسان في وجوده كالتصريح بان المادة جزء خارجي للانسان فيكون المراد بها المادة الخارجية فقوله الجسم بهذا الاعتبار جزء من الجوهر المركب من الجسم والصورة التي بعد الجسمية وليس محمولا المراد بها المادة الخارجية ايضا فاذا تبين عدم حملها بان الجوهر الطويل العريض العميق فقط اي الجسم بشرط لا وهو المادة العقلية غير محمول على الجوهر المركب لم يصح الا اذا كانت المادة العقلية متحدة مع الخارجية فالشيء الذي هو المادة الخارجية آه حاصله ان المادة الخارجية متحدة مع الجنس ذاتا والجنس انما يمتاز عنها بانه المأخوذ لا بشرط شيء فلا بد ان يكون المادة الخارجية اما مأخوذة بشرط شيء او بشرط لا شيء لا سبيل الى الاول وهو ظ فتعين الثاني فانه اذا اعتبر من حيث انه طويل عريض عميق فقط الخ وقس عليه الحيوان فانه اذا اعتبر من حيث انه جسم نام حساس فقط من غير ان يدخل فيه الناطق لم يكن محمولا على الانسان والبدن اسم الحيوان المأخوذ بهذا النحو ولهذا لا يحمل على زيد مثلا وبهذا التحقيق يندفع ما ربما يستشكل ويقال التشخص لو كان جزءا محمولا للتشخص على ما تقرر عليه راي المتأخرين لكان محمولا على زيد مثلا ومعلوم انه لا يصح ان يقال زيد تشخص بل يقال زيد متشخص لانا نقول هذا من قبيل انه لا يصح ان يقال زيد فصل ويصح ان يقال زيد ناطق لانا نقول الاستنتاج في الاول من الطبيعة وفي الثاني من التشخص وهم صرحوا بانها تقوم مقام الكلية في كبرى الشكل الاول بل الحق في الجواب ان يقال التشخص اسم لما يتميز به زيد مثلا اذا اخذ بشرط لا شيء بالقياس الى النوع اذ الاعتبارات الثلثة يجري في النوع بالقياس اليه ايضا على ما سيشير اليه الاستاذ ولهذا لم يحمل عليه كالبدن فان قلت الاعتبارات الثلثة يصح في الكليات اذ هنا يصح حمل المأخوذ لا بشرط شيء على المأخوذ باحد الاعتبارين الآخرين واما التشخص فلما كان جزئيا حقيقيا لا يدخل تحت نوع اصلا على ما صرح به فلا يصح ذلك فيه قلت ذلك الامر الذي يمتاز به زيد عما عداه من الاشخاص اذا اخذ من حيث هو يصح حمله على المركب منه ومن النوع وعلى نفسه المأخوذ بشرط عدم دخول النوع فيه وذلك لانه متحد مع ما لا يكون في الوجود ولا يلزم منه كونه كليا لان الكلي ما كان محمولا على الذوات المتكثرة المتغايرة في الوجود على ما صرح به الشيخ

والضمير في قوله ولا يوجد راجع الى المهية بشرط لا في اصطلاح آخر فلا غبار قال في شرح حكمة العين فان قيل المادة موجودة في الخارج مع تقوم المهية بشرط لا شيء غير موجودة في الخارج فما بينهما تناقض قال لان المادة مأخوذة بشرط لا شيء واجاب بان اصل المعنى المادة بشرط لا بالاصطلاح الثاني وقولهم المهية بشرط لا غير موجودة في الخارج ما هو بالاصطلاح الاول فلا تناقض ومنه ان حمل كلام المحشي على هذا انما يكون بالتوجيه الذي ذكرنا فتدبر

كيف وحصص المفهوم الصادقة على زيد مثلا جزئيات حقيقية صادقة على زيد ومتصادقة على ما صرح به الاستاذ في تعليقاته على تهذيب المنطق لكن ليس كل مادة عقلية مادة خارجية بالمعنى الاخص اه

لما كان قوله فكل مادة خارجية فهي جنس باعتبار قوة قولنا فكل مادة خارجية فهي مادة عقلية استدرك بقوله لكن ليس كل مادة عقلية مادة خارجية بالمعنى الاخص يعني في المهيات الموجودة في الخارج والمعنى الاخص هو المقابل للموضوع وقوله كالمركبات العقلية متعلق بقوله بل هي موضوع لها يعني ان النوع بالقياس الى الاعراض ليس مادة خارجية بالمعنى الاخص بل هو موضوع بالقياس اليها كالمادة في المركبات العقلية فانها موضوع خارجي لكن بالقياس الى الاعراض القائمة بها لا بالقياس الى ما هو مادة عقلية له وهو الصورة العقلية اي الفصل بشرط لا وقوله فالمادة العقلية اما مادة خارجية او موضوع خارجي المراد منه ان كل ما هو مادة عقلية فهو اما مادة خارجية او موضوع خارجي في الجملة وليس المراد ان كل مادة عقلية فهي اما مادة خارجية او موضوع خارجي بالقياس الى ما هو مادة عقلية له اذ الجنس المأخوذ بشرط لا في المركبات العقلية الصرفة مادة عقلية بالقياس الى الفصل المأخوذ بشرط لا وليس موضوعا بالقياس اليه

ثم هذا الكلام مبني على انه يمتنع تحقق النوع بدون ان يكون هناك اعراض تشخصه وتحصله وقوله فالجسم بشرط لا موجود ايضا معناه ان الجسم بشرط لا وهو المادة للحيوان موجود كما ان الجسم بشرط شيء الذي هو نفس الحيوان موجود لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل تحصلا آخر اه حتى الهوية العينية اشارة في توجيه كلام اهل الاصطلاح الثاني وهذا او وحدة التحصل والتعين وذكر المادة وذكر عدم الدخول وانه بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا زائدا وكان هو الباعث للشارح على عدم حمل كلام المحشي على الاصطلاح الاول ولم يتعرض الا المحشي ومن اللازم في الحمل على هذا الاصطلاح دون الاول واراد بقوله محصلة بحيث لا يقبل تحصلا آخر ان الحيوان مثلا لو اعتبر محصلا بفصله فقط بحيث لا يقبل تحصلا آخر حتى الهوية بهذا الاعتبار وان كان ذاته قابلة للتحصل الاخر فلا يخفى ان هذا الكلام انما يتمشى على راي من يجعل الشخص مركبا من المهية النوعية والتشخص ويجعل التشخص جزءا عقليا للشخص نسبته الى الشخص نسبة الفصل الى النوع دون من يجعل التشخص من الاعتباريات ليس داخلا في الشخص كالمحشي واليه يشير الاستاذ كما سيجيء اللهم الا ان يجعل التحصل للنوع بالقياس الى العوارض

حتى يحصل هوية الشخص اذ عند هؤلاء النافين لدخول امر في حقيقة الشخص مسمى بالتشخص يكون للشخص هوية هي عبارة عن المهية مع العوارض المكتنفة بها فان كان العوارض على هذا يكون داخلا في قوام الشخص لانه يحصل منه ما يدخل فيه و[illegible] كان المراد بالتشخص هذه العوارض و بالعوارض المحمولات لا الاعراض لان موضوع العرض موجود من غير ان يدخل فيه العرض لكن لا يكون في كلام الشيخ على ما سيجيء ان الداخل في قوام الشخص هو العرض وحمله على ما يقابل الجوهر ويتوجه ان الا يدخل الاعراض في قوام موجود ثم انه موضوع تلك الاعراض موجود قوله لكن ان يقال الاجناس العالية اذا اخذت مجردة عن جميع ما من شانه التحصيل اي الفصول المنوعة لم يكن موجودة في الخارج اذ لا يوجد في الخارج امر يكون الجوهر تمام حقيقته وانما قيدنا الاجناس بالعالية لان غيرها كالحيوان مثلا اذا اخذ مجردا عن جميع الفصول المنوعة يكون موجودا في الخارج لانه بهذا الاعتبار عين البدن الموجود في الخارج اذ لا شك ان البدن لا يشتمل على جزء آخر غير ما هو ذاتيات الحيوان والا لم يكن الحيوان الناطق تمام مهية زيد مثلا ولا يخفى عليك انه يلزم على هذا ان يصير الجنس شخصا من غير ان يصير نوعا حقيقيا وايضا الحيوان المجرد عن جميع الفصول المنوعة مادة للانسان موجود في الخارج لان الحيوان الذي هو مادة الانسان لا يمكن تحصله بعين الناطق من فصول الانواع الاخر لم يتحصل بالناطق فالحيوان المحصل بالناطق اي الحيوان بشرط الناطق عين النوع ليس مادة له فيلزم تحصل الجنس لا بالفصل فيكون الجنس متحصلا بنفسه مع انه مبهم في نفسه وصرح بان الجنس لا بد له من تحصل ابهام حتى يقبل التحصل بالاشارة موافقا لما ذكره الشيخ فان الحيوان امر مبهم لا يتعين ولا يتحصل الا بفصل ينضم اليه يحصله ويعينه ويكمله ويكون في ذلك الفصل خلافة فيه من حيث انه متعين ومتحصل ولا يمكن ان نوع البدن مركب من الحيوان الذي هو محل الصور النوعية البدنية وتلك الصورة والحيوان ليس تمام مهية البدن بل تمام مهية جزئه لا نوع لا يخلو اما ان يكون هناك فصل مأخوذ من تلك الصورة محصل للحيوان ولا شك في انه داخل في مهية زيد لانها عبارة من مجموع النفس والبدن فلم يكن الحيوان الناطق تمام مهية زيد ولا يكون بل يكون زيد في الخارج مركبا من النفس ومن تلك الصورة ومن محل تلك الصورة الذي هو مهية الحيوان وفي العقل مركب من الحيوان

والناطق فيلزم ان لا يكون ذاتيات زيد في العقل مساوية لاجزائه الخارجية فلم الحيوان الناطق تمام ماهية
زيد بل تمام ماهية جزءه تأمل جداً بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه اراد بالمعنى المعنى الجنسي وكونه
متضمنا فيه باعتبار اخذه محصلا فان الناطق داخل في الحيوان المحصل وهو النوع لكن كان خارجا
عن الحيوان المبهم والمعتبر على نحو المادة ثم نفي ضم شئ الى شئ في المعنى الجنسي والفصل واما اذا اعتبر
على ان يكون مادة وصورة ففيه تركيب وانضمام شئ الى شئ حقيقة وينبغي حمل المساواة على معنى
يختص بالمقدارى لكن لا يلاحظ بهذا العنوان حتى لا يرد وقوله يخلق له وجود ا منفردا بان يشعر
فيما لم يتحقق التركيب الخارجي لم يتحقق حقيقة التركيب في التركيب لا يتحقق حقيقة بدون انفراد الاجزاء
بالوجود واذا كان ذلك الانفراد بخلق الذهن واختراعه فلا يكون فيه تركيب حقيقة وسيجئ
زيادة تحقيق لذلك فمعنى قولهم الجنس مبهم والنوع محصل ويمكن الجواب بان معنى كلامهم
ان الجنس مبهم بالقياس الى النوع والنوع وان كان مبهما بالقياس الى الشخص لكن بالقياس الى الجنس محصل
وهذا الجواب في غاية الظهور لكنه حاول الجواب الذي ذكره لازدياد اللطف واراد بالتحصل
بالاشارة التحصل الشخصي سواء كان بالاشارة الحسية او ما يقوم مقامها وانما عبر عن الصورة الشخصية
بالاشارة الحسية لان الغالب في ادراك الجزئي هذا ويمكن ان يكون في ذلك اشارة منه الى اختيار ما سيجئ
ان الفرق بين الكلية والجزئية باعتبار نحو الادراك فان ادرك بالاحساس كان جزئيا واذا ادرك على
وجه التعقل كان كليا وان الشخص لا يشتمل على امر زائد هو التشخص وفي قولهم الكلي ما لا يمتنع نفس
تصوره عن الشركة يلائم هذا ولا حاجة الى ما اوله الايراد هو من حيث انه متصور فان قلت المعلوم
بالعلم الحضوري قد يكون جزئيا ايضا كعلم النفس بذاتها قلت الظ ان المنقسم الى الكلي والجزئي هو العلم
الحصولي وهذا فرع حصول الصورة في العقل فتامل قال الشيخ وليس هذا حكم الجنس وحده
بل كل كلي فكما يعتبر الحيوان مثلا على وجه يدخل الناطق في حقيقته كذلك قد يعتبر الكلي على وجه يدخل
الضاحك مثلا في حقيقته فكما ان الناطق داخل في حقيقة الحيوان المحصل بهذا التحصل
كذلك الضاحك داخل في حقيقة الماشي المحصل بهذا التحصل وليس الفرق سوى ان الحيوان المحصل
بالناطق منطبق على حقيقة فرد موجود في الخارج واما الماشي المحصل بالضاحك فلم ينطبق على حقيقة
فرد موجود خارجا اصلا بل ماهية اعتبارية وما ينطبق عليه هذا المفهوم افراد وهمية اختراعية

وقس عليه تثنية الكليات الشارح وفيه بحث لانه ان اراد آه اجاب عنه بعض الفضلاء بوجهين
احدهما انه المراد بالعوارض الخارجية ما يكون الخارج ظرفا لوجوده او لنفسها والوجود الخارجي من هذا القبيل
الذهني وثانيهما انه المراد بالعوارض الخارجية ما يكون موصوفها موجودا خارجيا البتة والوجود الخارجي
كذلك هذا او نقول نسلم ان التشخص الخارجي موجود في الخارج عند القائل بدخوله في التشخص وكان عارضا
للنوع فلو اريد بالعوارض الخارجية ما يوجد في الخارج وكان وصفا لموجود خارجي اندفع بهذا ايضا
المستند ذكر التشخص ايضا الا انه لا يتوجه المناقشة في ذكر الوجود الخارجي اما لو قيل ان كل موجود خارجي
لا يخفى عليك انه يمكن حمل كلام المستند على ذلك بان في ذكر الوجود الخارجي ليس من جهة توهم انه من العوارض الخارجية بل من جهة انه
يستتبع الآثار الخارجية وح لا يرد ما اورد على الدليل المذكور والحكم الصادق عليها اه الحاصل ان الماهية
المجردة حين الحكم بالامتناع تعتبر باعتبارين احدهما ما هو ثابت لها في نفس الامر وهو كونها موجودة في الذهن مخلوطة و
ثانيهما ما هو ثابت لها في الفرض وهو كونها مجردة فالحكم عليها لما كان بحسب نفس الامر كان من جهة الاعتبار الذي كان
بحسب نفس الامر واما صدقه فمن جهة الاعتبار الثاني الذي كان بحسب الفرض وانما لم يحكم عليها بالامكان بناء على
انها مخلوطة في نفس الامر موجودة في الذهن لان كونها مخلوطة بحسب نفس الامر غير داخل في ملاحظة تلك القضية
وانما هو بعد ملاحظة امر وكان الغرض في تلك القضية ما يقتضي الحكم بالامتناع فان الماهية من حيث الخلط موجبة
بالاتفاق قد يتوهم حصول الانسان مثلا في الذهن بحيث يكون مجردا عن جميع العوارض حتى عن هذا التجرد مما يقبل
انه مما يتمنع في نفسه العقلاء ايضا وسيجئ الكلام في تفصيل المقام في كلام مرجع ثم لا يخفى انه صريح في ان مراده
ما ذكره آخرا بقوله ولو اريد ان المجردة لا يوجد فيه الا ان ذلك الا فرق انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور والوجود
الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر فان ذلك صريح في ان المراد انها مجردة بحسب فرض
العقل موجودة في الذهن لا انها مجردة في نفس الامر موجودة فيه وقد صرح بذلك في الحاصل الذي اورده في الاعتراض فيما اذا
كان مراده ذلك ولو لم يكن كذلك فيقول الشارح مرادي غير ما ذكرته من الاحتمالات وهو الذي صرحت به عبارتي
وعلى التقديرين لا حاجة الى ذلك التطويل الذي ذكره بعد وضوح المراد ويمكن ان يقال المراد بالمجرد ما لا يكون مقرونا
بشئ من العوارض بحسب الوجود الذي يعتبر لها في نفسها اثباتا ونفيا وقد يلوح الظ انه اختيار للشق الثالث
ويمكن اختيار الشق الثاني بان يقال المراد بكون المجرد موجودة انه يكون ظرف التجرد والوجود واحدا وح يظهر ان
وان يتوجه

وتلخيص هذا المبحث انه ههنا عبارات ثلث لو حمل كلام المص عليها كان صحيحا احدها انه يكون المراد بالمجردة ما يكون مجردة بحسب الوجه الذي يعتبرها
وذلك انه يصدق انها موجودة في الذهن ولا يصدق انها موجودة في الخارج وثانيها انه المراد بالوجود ما وجود يكون ظرف الاتصاف بالتجرد
الحاصل انها موجهة في ظرف الاتصاف بالتجرد وهذا انها غير موجودة في الخارج بهذا الاعتبار والا يلزم انه يكون مجردا في الخارج ولا يمكن ذلك
وموجودة في الذهن اذ في الذهن تتصف بالتجرد فظرف الوجه هو ظرف التجرد والملخص انه غير الذهن لا يصلح ان يكون ظرف الوجه وثالثها ان
التجرد فيه واحد وثالثها ان

المجردة موجهة في الفرض الذهني وانها ليست موجودة في نفس الامر وحاصله انه تصرف في كون الماهية المجردة موجهة
اوليست موجهة وما ذكره ره تصرف في تفسير المجردة وان المراد بها ما ذكر ولا يخفى انهما متقاربان   تفسير التجرد المذكور
ههنا ان في اصل الدعوى حيث يقال ان المجردة لا يوجد الا في الاذهان لا التجرد المذكور في هذا التفسير   هذا
جواب عن الاعتراض بعد صرفه عن الجواب الاول فرجوع الى انه اراد بالاعتراض والجواب الرد ما صدر … وعنونت
بهذه … قول الشارح جوابا عما ذكره بقوله واعترض … حاصل ما ذكره ثم الرد ولا يخفى انه الاعتراض انما اورد على ما
ذكره بقوله والحق ما اختاره المص آه وقد صرح في ذيل هذا الكلام بان الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجه
الذهني والتصور فكيف يوافقه ما ذكره الشارح وقرره بان التجرد بحسب نفس الامر لا يوجد الا في الذهن وحمل كلام الشارح
على انه جواب بتغيير الدليل تكلف يستغنى عنه بما ذكرنا وهو انه يقال هذا جواب عن قوله قال بعضهم يمتنع وجوده
في الذهن ايضا ورد على المص فهذا الكلام جواب من قبل المص وتوجيه لكلامه كما كان قوله والحق ما اختاره
توجيها له ولعل الباعث له ره على هذا التوجيه لكلام الشارح تصديره بلفظ الجواب المشعر بانه في مقابلة ما صدر من الاعتراض
ولا يخفى وهنه فينبغي حمل كلامه ره على ما ذكرنا   فتأمل فيه وجه التأمل ان ما يوجد في الفرض العقلي لم يكن
مجردا عن جميع العوارض بحسب نفس الامر كيف وهو مخلوط في نفس الامر بانه موجود في الفرض العقلي والا لم يصح انه يوجد في
الفرض العقلي فان قلت الفرض انما يتعلق بالماهية المجردة في نفس الامر لا الماهية المجردة بحسب الفرض حتى اذ لا شك
انا اذا قلنا الماهية المجردة يمتنع وجودها في نفس الامر كان المفروض هو الماهية المجردة في نفس الامر لا المجردة بحسب الفرض
والا لم يصح الحكم عليه بالامتناع ومعلوم ان الفرض هو نحو الوجود الذهني فيصح ان المجرد في نفس الامر موجود في الذهن
بحسب نفس الامر قلت المفروض ليس هو الماهية المجردة في نفس الامر بل متعلق الفرض انما هو اتصاف الماهية بالتجرد
الواقعي فالموجود في الفرض انما هو الماهية المتصفة بحسب الفرض بالتجرد الواقعي لا ما هو متصف في الواقع بالتجرد الواقعي
ولو كان مراد الشارح الاول لورد عليه انه هو متصف في الفرض بالتجرد الواقعي يوجد في الخارج ايضا والحاصل ان العقل
يفرض الماهية المخلوطة بحسب نفس الامر مجردة كما انه يفرض الموجود بحسب نفس الامر معدوما مطلقا فالموجود في فرض
العقل ليس هو الشيء الذي كان معدوما مطلقا في نفس الامر بل الشيء الذي كان موجودا في نفس الامر اعتبره العقل
مطلقا اذا … المعدوم المطلق … على …   ولا يرد انه لو صدق في الفرض الفرق بين …

المجردة من حيث انها مجردة لا يوجد
الا في الذهن وفي كلام المحشي
يمكن حمل الخارج على معناه
المتعارف فكان المراد بالذهن
مقابله لكن تحقق في محل …
الفرض ويمكن حمله على معنى نفس
الامر مطلقا فكان المراد بالذهن
مقابله وهو الفرض …
سنة والحاصل انه ليس الفرق
بين الخارج ونفس الامر في شيء
منها وان الذهني … شريك
مع الخارج في الحكم وما ذكره ره
في الشق الاول من الثلث المذكورة
يحتمل الثاني والثالث فتأمل

قوله اراد به الاشارة الى وجه بقوله ويمكن ان يقال المراد بالمجرد اه اي قوله كما اشرنا اليه اشارة مشيرة الى تجرد ان المراد بالمجرد ههنا ما لا يكون معروضا
شيء من العوارض بحسب الوجه الذي يعتبر له لا الى ما فرع عليه من التوجيه بين الخارج والذهن بقوله فلا يمكن وجود المجرد في الخارج الى آخر الحاشية
المعنونة بقوله فصار الخارج والا لو كان مراده ره الاشارة الى التوجيه ايضا لما كان يصح منه ايراد ما اورده على
هذا التوجيه بقوله لكنه يتوجه كما لا يخفى وهذا اذا كان بدل قوله لان الخارج ههنا الى آخر الحاشية قوله والاولى التوجيه
السؤال واما على ما وقع في بعض النسخ من قوله لان الخارج ههنا بمعناه المتعارف فمراد المحشي ان قوله ره كما اشرنا
اليه اشارة الى ما ذكره في تلك الحاشية من الفرق بين الخارج والذهن باعتبار ان الخارج على هذا الاحتمال بمعنى …

لا اتصاف بالتجرد الواقعي وفي الثالث قيد المحمول الذي هو التجرد ويكون ظرف الاتصاف هو نفس الامر والفصل الاول
جعل الحكم دائرا بين نفس الامر مطلقا والفرض الذهني وفي الثالث جعل الحكم دائرا بين الذهن مطلقا والخارج
وما اورده على الوجه الثالث لا يرد على الاول اذ جعل في الوجه الاول ظرف التجرد والوجه واحدا وقوله ره كما
اشرنا اليه اراد به الاشارة الى وجه بقوله ويمكن ان يقال المراد بالمجرد آه لا الى التوجيه الذي ذكره في تلك
الحاشية فان الخارج ههنا بمعناه المتعارف ههنا كما في الحاشية المصدرة بقوله فصار الحاصل … نفس الامر
الشارح المفهوم لنفس … تصوره آه اي نفس النحو الخاص من العلم المتعلق به وهو العلم الحصولي بالمعنى
الاعم المتناول للاحساس والتخيل والتوهم فان هذا النحو من العلم يمنع العقل عن تجويز صدق متعلقه ومعلومه
على كثيرين بخلاف النحو الآخر منه وهو التعقلي فان هذا النحو من العلم لا يمنع عن ذلك وعند هذا ظهر الفرق
بين الجزئي والكليات الفرضية ظهورا تاما فان امتناع الصدق فيها ليس ناشيا عن نحو العلم التعقلي
من حيث انه علم تعقلي بل عن خصوصية المعلوم وظهر ايضا وجه ما يقال ان العقل يجوز صدق كل كلي على افراد كلي
آخر واما ما هو المشهور في الفرق من ان العقل يجوز صدق اللاشيء على افراد الشيء مع قطع النظر عن صدق نقيضه
عليها وهو الشيء وكذا يجوز صدق الانسان على افراد الفرس مع قطع النظر عن صدق الفرس عليها ففيه تامل لان العقل
يجوز ملاحظة افراد الشيء مع قطع النظر عن كونها افراده جزم بسلبه عنها لانه في الاول … وكذا في الصورة الاخرى
والمناقشة في المثال لا يجدي والقول بانه لو تصور اللاشيء والانسان بغفلة عن آخر يجوز العقل الصدق على كثيرين …
وما يجيء في كلامه ره حيث قال انما يمكن فرض صدقه على كثيرين يمكن فرض صدقه على اي شيء باي اعتبار اخذ
لا يلائمه ولا يخفى ان عبارة التعريف ظاهرة الانطباق على ما ذكرنا مع سلامته عن تلك التعسفات فليحمل عليه ثم المراد
بالكثيرين الكثيرون المتميزون في الوجه على ما صرح الشيخ فلا ينتقض حد الكلي بالمحصص الجزئية في المفهومات المنحصرة
على تشخص واحد وما ذكره الشارح من فائدة قيد نفس التصور فهو فائدة قيد التصور واما فائدة لفظ النفس
فهو انه لولا التقييد به لربما توهم خروج مفهوم واجب الوجود عن التعريف فانه اذا نظر الى برهان التوحيد امتنع عند
العقل ايضا صدقه على كثيرين   … بل حاصله بيان حال معنى الكلية قال قدس الشريف في حاشية المطالع
كلاما بهذه العبارة قد بينا لك فيما سبق ان الكلية بمعنى الاشتراك المصحح لعروض للاشياء لا في الخارج ولا في
الذهن ايضا فنقول الشارح فهو لا يعرض الطبيعة الا في العقل منظورا فيه ثم يعرض لها في الذهن الكلية

بمعنى الشركة المفسرة بالمطابقة المذكورة في بيان مفهوم الكلي بمعنى النسبة المخصوصة المصحح للحمل على امور كثيرة كما ذكره
في مباحث هذا النحو واما الكلية بمعنى الشركة الحقيقية فهي ممتنعة العروض للشيء في الخارج والذهن معا انتهى وبما نقلنا
ظهر ان مراده ان الكلية لا يمكن تفسيرها بالاشتراك كما قرره الشارح عند ذكر حاصل كلامه والمنع الذي ذكره ره مع
نحو الفظ كلامه في حاشية التجريد كما لا يخفى على المنصف عنه كلامه في هذه الحاشية وظهر ايضا اندفاع
ما ذكره الشارح عنه لان مراده بالاشتراك الاشتراك الحقيقي واراده كما صرح به في موضعه لان يكون شيء واحد
بعينه مشتركا بين كثيرين وليس اشتراك الانسان بين افراده من هذا القبيل فان الحصة التي منه في زيد غير التي منه
في عمرو وليس مراده من الاشتراك الاشتراك بمعنى الحمل كيف وقد صرح بعروضه للطبائع واراد بالصور العقلية
ما يتناول الصورة العلمية والمعلوم المتصور في الذهن فان لفظ الصورة يطلق على هذا المعنى ايضا كما نقله ره
عن الشيخ فصار حاصل كلامه ان الكلية بمعنى الاشتراك الحقيقي لا يعرض للاشياء في الخارج ولا للصور العلمية
ولا للمعلوم المتصور في الذهن فليس لها موضوع اصلا فلا يمكن تفسير الكلية بهذا المعنى هذا غاية توجيه كلامه في هذا
المقام والكلام بعد موضع نظر اما اولا فلان هذا التوجيه لا يلائم قوله فان لكل واحد منها صورة جزئية
في نفس جزئية وقوله الا ترى ان الصور الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها في اذهان متعددة فان المستفاد
من هذا الكلام نفي الاشتراك عن خصوص الصورة العلمية فيستفيد منه عروضه للطبيعة المعلومة واما ثانيا فلان
في الشق الاول لم يثبت عدم عروض الكلية بمعنى الاشتراك للموجود الخارجي مطلقا بل انما ثبت عدم عروضه له في الخارج
ويمكن عروضه الاخر بان يعرض للامر الخارجي في العقل الا ان يعرضه للطبيعة فرجع الى الشق الثاني ثم وصف كون
الكلي التي يعرضه هيئة الموجود في الذهن على هذا المذهب هو المعلوم ولذا كان وجوده فيه على سبيل المجاز على ما صرح به
قدس سره واما الصورة فموجودة في الخارج عندهم لان الذهن والكلية وصف للموجود في الذهن دون الخارج
هذا لكن في كون الاشتراك في قوة المعنى الاخير نظر لو ثبت ذلك المعنى الاخير لا القيد على الكليات بان لا
يكون تلك الكليات فصح اطلاقها اذ لا يصح انها اذا تخصصت بتشخص شخص زيد مثلا كانت عينه وهذا الكلام ولذا
قابلا للتوجيه بان يراد بالعينية الخارج اعم من ان يكون بالذات او بالعرض فيشمل الوجوديات لكنه قدس سره
صرح في حاشية التجريد بانه اذا زيد في المطابقة هذا القيد لم يتناول الكليات بالنسبة الى افراد ويكون
تلك الكليات عرضيات لها فلا يمكن توجيه كلامه به فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة كما حاصل ما ذكره ره

جواب

جواب ايراد الشارح على السيد بعد حمل كلام الشارح على انه في نقل كلام المنطقيين معترض على تفسير السيد الكلية
بمطابقة الصورة ان كلام الشيخ على القول بالتحقيق وهو ان للاشياء انفسها وجودا في الاذهان والفرق
بين العلم والمعلوم انما هو بالاعتبار فانه على هذا تقسيم المعلوم الى الكلي والجزئي يتضمن تقسيم العلم اليهما كما ذكره
السيد من التقسيم لا ذم من تقسيم الجمهور بل نقول جعل المقسم هو المعلوم وجعله علما لهما واحد وهذا يتوقف المبادر
من كلامهم ان المقسم هو المعلوم من حيث انه معلوم وكلام السيد قدس سره صريح في ان المقسم هو نفس العلم من حيث انه
علم فلم يندفع المخالفة وانما يشكل على القول في الجواب على وجه يصح على القول بالشبح ايضا ان يوفق من فسر الكلية بالاشتراك
المفسر بالحمل بجعل المقسم المعلوم واما من فسرها بالمطابقة المذكورة فجعل المقسم هو الصورة الذهنية من حيث انها صورة
ذهنية كما هو مصرح به في كلام السيد قدس سره موافقا لما ذكره العلامة الرازي في رسالة الكلي والجزئي وهذا
لكن اورد عليه النظر في الرسالة ثم جعل الكلية صفة للماهية المتميزة بتلك الصورة وجعل الكلية بمعنى المطابقة
التي زيد فيها القيد المذكور والظاهر ان قصده بالنظر هو ما اورده الشارح عليه وتفصيل الكلام انه قولهم قسموا
المعنى الى الكلية والجزئية يحتمل وجهين احدهما ان يكون قصدهم بيان اطلاق الصورة على الماهية كل منهما
معنى مجازا كما هو الظاهر من الوجه الاول وحقيقة كما هو المستفاد من قول الشيخ واذا كان كذلك فالقول بان الصورة
العقلية كلية موافق لتصريح المنطقيين فظهر ان الكلي هو الصورة العقلية ولا يستوي الكلية بمعنى الاشتراك
معروضا فظهر من كلام القائل ان الكلية بمعنى المطابقة معروضها اشار الى ان تلك الصورة باي اعتبار
معروض المطابقة وباي اعتبار معروض الاشتراك الحملي وفيه انه ليس نزاع الشارح في اطلاق لفظ الصورة
على الكلي وان المقسم الى الكلي والجزئي ما يسمى بالصورة بل نزاعه في صحة ان المقسم الى الكلي والجزئي هو الصورة
العلمية اي تلك الصورة من حيث انها علم ولا يدل ما ذكره ره على ذلك وثانيهما انه كان قصدهم بيان ان المنطقيين وان
جعلوا المقسم المعلوم لكن فسروا المعلوم بالصورة العقلية بناء على الاتحاد الذاتي بين العلم والمعلوم فانهم قائلون بالاتحاد بينهما
وايضا صرح الشيخ باتحادهما حيث قال للماهية لا بشرط شيء يسمى صورة عقلية واذا تقرر ان من جعل المقسم هو
المعلوم كان المعلوم والعلم عنده واحدا فلا فرق بين ان يجعل المقسم المعلوم كما فعله المنطقيون وان يجعله الصورة
كما فعله السيد ثم شرع في بيان ان الكلية بمعنى الاشتراك الحملي صفة للصورة من حيث انها معلوم وبمعنى المطابقة
صفة للصورة من حيث انها علم وفيه ان هذا عين الاعتراف بمخالفة تقسيم السيد قدس سره للمشهور حيث جعل السيد
المقسم الصورة من حيث انها صورة علمية والقول الصورة من حيث المهية اي الماهية المعلومة اذ لا شك في مغايرة العلم
والمعلوم اعتبارا وايضا كلام الشيخ لا يدل الا على ان الماهية لا بشرط شيء يسمى صورة عقلية وهذا لا

اتحاد العلم والمعلول لعل المراد ان لفظ الشيء يطلق ويراد به المهية المعلومة ولا يتوقف صحة هذا الاطلاق على الاتحاد بل
كونها هي بها كافية ولا آخر يكفي لصحة الاطلاق   بل الصورة من حيث هي حالة في نفس شخصية آه فيه بحث اما اولا فلان اختلاف
الحيثية التعليلية لا يفيد بل لا بد من اختلاف موضوع المتقابلين كما صرح به الاستاد ولا يخفى ان حيثية كون تلك
الصورة حالة في نفس شخصية ليس قيدا للموضوع الجزئية بل الجزئية انما يعرض لنفس تلك الصورة واما ثانيا فلان المطابقة
نفس الكلية لا انها قيد لموضوع الكلية والجواب بان المراد بالمطابقة صحة المطابقة مردود بان ذلك التصحيح ليس قيدا
لموضوع المطابقة واعلم انه قدس ذكر في حاشية المطالع في جواب هذا السؤال الصورة الحالة في العاقلة اذا اخذت
معراة عن المشخصات العارضة بسبب حلولها في نفس شخصية كانت مطابقة لكثيرين بحيث لو حصل في الخارج كان عين
الافراد واذا حصلت الافراد في الذهن كان عينها ولك ان تذكره وتسلمه او ترد عليه وقد تبين مما سبق هو ان
معروض الكلية بمعنى المطابقة هو نفس الصورة العقلية من حيث انها صورة عقلية فظاهر ومثال المعلول بالامر
مهية الصورة المأخوذة على وجه كانت معراة عن المشخصات العارضة وليس يرتفع الشك الا به وايضا من المعلوم
بديهة ان تشخص الصورة العقلية لا ينافي المطابقة بالمعنى المذكور مع انه لا بد في صورة اجتماع المتقابلين من
جهتين ان يكون الجهة التي يكون لعروض احدهما منافيا لعروض الاخر بل الحق في الجواب ان يقال ان الكلية ها هنا
فرد بالمطابقة يكون الجزئية المقابلة لها بمعنى عدم المطابقة وظاهر انه لا يصدق على الصورة المعقولة من الانسان
مثلا انها غير مطابقة لكثيرين بالمعنى المذكور بل انما يصدق عليها الجزئي بمعنى امتناع الحمل على كثيرين ولا تقابل
بينهما والجزئي بهذا المعنى انما هو الصورة المشاهدة او المتخيلة من زيد مثلا فانها غير التي حصلت
من عمرو وذلك لان العوارض المشخصة كانت محفوظة في الصورة الادراكية نعم لو قيل تلك الصورة كلية بمعنى
الكلية وجزئية بالمعنى المقابل لها لكونها حالة في نفس شخصية كان الجواب ما ذكره السيد في حاشية المطالع من تغاير
الجهتين والظاهر ان كلام الشيخ مبني على ان السؤال هذا فلم ينفع الاستاد هذا لكن المفهوم من كلامه ان ليس الكلية
صفة للعلم من حيث انه علم فليتامل   هذا يجعل النزاع لفظيا ايراد على الشارح بان توجيهه لكلام من قال
على سبيل التحقيق بوجود الطبائع يقتضي ان يكون النزاع بينه وبين من لم يقل بهذا امرا لفظيا اذ من
لم يقل بوجودها لم ينكر وجود الشخص ايضا ح لم يصلح الكلام لان يجعل مسئلة في العلم بحث عنه لان
البديهي الصرف لا يجعل مسئلة في العلم على ما تقرر في موضعه وعدم ملائمته لظاهر قول المص بناء على انه جزئية
حكم اخر ذكره المص بعد الحكم الاول على ما حكم عليه بالاول فاذا كان الحكم الاول للاشخاص حقيقة فالظاهر ان
الثاني ايضا كذلك وليس يكون ذلك في الثاني كما لا يخفى وبوجه اخر وهو ان نقص وجود الطبيعة على وجود الشخص

فنفي

ونفي الوجود عن الطبيعة باعتبار ذاتها بنا في العقل لجزئيتها المتشخص ظاهرا ايضا على ان المراد من الجزئيات ما هو جزء الشيء
حقيقة وان جاز توجيهها بما سيجيء ان قوله الجزء والذاتي على الكلي عند من ينفي وجود الطبائع بمجرد اصطلاح
وهو ان المأخوذ من الذات يسمى جزءا وذاتيا والمأخوذ من العوارض خارجا وعرضيا وبالجملة يكون الجميع خارجا عنها
هذا الاستدلال مذكور في الشفاء الغرض من نقل كلام الشيخ تخطئة الشارح في جعل تحقيق مذهب من قال
بوجود الطبائع في الاعيان ان اشخاصها موجودة فيها بان كلام الشيخ صريح في ان مرادهم وجود الطبيعة
من حيث هي كما ان زيدا موجود فكذا الحيوان بما هو حيوان والشارح لا يحمل كلام المتن على ذلك لانه لم يجعل
الاستدلال استدلالا عليه لان المدعى على هذا كان زيد بهيا وحمل قول المص وهو جزء منها على انه حكم اخر
ولهذا قال وقد استدل على وجود المهية على ان يكون هذا استدلالا من القائلين بوجود الطبيعة
لا على وجه سماه تحقيقا فتامل   ولقد كرر في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة
الشخصية آه لان المهية لا بشرط شيء لا يكون جزءا بل الجزء انما هو المهية بشرط لا شيء لانا نقول ان الحق
لا بشرط شيء جزء ومقدم في ضمن المأخوذ بشرط لا شيء واما في الامادة لم يقف بذلك الاطلاق المركب
عليه مجاز وسيجيء في كلام الاستاد ان كلام الشيخ مشعر به وايضا الطبيعة لا بشرط شيء وان كان
متحدا مع المهية بشرط شيء في الوجود الا ان تعلق ذلك الوجود بالاولى مقدم على تعلقه بالثانية بالذات
وقد اشار اليه العلامة في تعليقاته على حكمة العين ولو حمل قوله لم نر ان نسبة الوجود الى الطبيعة من
حيث هي اقدم بالذات باعتبار ما من نسبته الى زيد على هذا المعنى بان يحمل الوجود على الوجود
المعين على ما هو الظاهر من العبارة فخالف قوله في بحث الحمل من ان اتحاد الابيض مع زيد اتحاد بالعرض
لتاخره عنه وجودا بالذات بل بالزمان وايضا بهذا التحقيق يندفع الاشكال بتقدم الجنس والفصل
على النوع مع اتحادهما في الوجود وستعلم انه لم يتوجه الجواب في ذلك الموضع بل هو بوجه اخر
مشتمل على التكلف على ما ستعرفه وكان المراد ان تقدم المهية لا بشرط شيء على المهية بشرط شيء تقدمه
بالطبع مثل تقدم البسيط على المركب لا ان الاول جزء للثاني حقيقة ومراد الشيخ من الجزء لا بشرط
شيء وبشرط شيء في هذا المقام ما هو بحسب الاصطلاح الذي على ما يدل عليه قوله تقدم البسيط على
المركب يدل عليه قوله في اخر تلك الحاشية حيث قال فيمكن ان يدخل فيها بما يحكيه آه وكذا قوله الشخص
للحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود وذكر الاحوال والشرائط لا ينافيه لان الفصل والعوارض

شرايط واحوال للجنس والنوع واما قوله ان الحيوان بشرط ان لا يكون معه شيء اخر فمادة وبشرط ان لا يكون معه شيء اخر
اه حتى الهوية العينية وح لم يكن موجودا في الخارج وهذا لا ينافي وجود المادة في الجملة على ما مر في كلامه ره
وتقدم الطبيعة من حيث هي على الاشخاص الحادثة بالزمان انما هو في الانواع القديمة
وهو جزء من الاشخاص هذا الكلام من المص ره ينافي مذهب المحققين القائلين بان التشخص امر اعتباري لا يصح
ظاهره وتوجيهه ان يحمل التشخص على الهوية الشخصية التي يدخل فيها الاعراض المكتنفة واما الشارح فحمله على
المركب من النوع والتشخص بناء على ما سيجيء انه حمل كلام المص في بحث التشخص على مذهب المتاخرين
القائلين بتركب الشخص من التشخص والنوع ووجه قول المص والتشخص من الامور الاعتبارية بانه لما كان
من الاجزاء العقلية فلا يوجد في الخارج كسائر الاجزاء العقلية عنده على ما سيجيء ثم اعلم ان جزئية
الماخوذة لا بشرط شيء للماخوذ بشرط شيء باعتبار تحققه في ضمن المادة الخارجية او العقلية وان قول
المص وهو جزء اشارة الى دليل وجود الكلي الطبيعي على ما فصله الشارح وانه بظاهره لا ينطبق على
الكليات الفرضية للافراد العينية وهذا حق بناء على مذهب الاستاد حيث ذهب الى انها بهذا
الاعتبار موجودات بالعرض فيحمل الوجود في قول المص على الوجود بالذات كما هو الظاهر وان المراد
وجود بعض الكليات لا كلها وهي التي لها افراد خارجية يكون هي ذاتياتها من غير ان يريد به
امر في الوجود اراد بالامر المبداء بقرينة المقام فلا يرد انه يخالف ما مر منه حيث نقل عن الشفا ان معنى
العمى هو سلب البصر بالفعل مع وجوده بالقوة على انه يمكن ان يدعي ان تلك القوة خارجة عن مفهوم
العمى قيد له والمراد ههنا نفي الامر الزائد الداخل في مفهومه قلت الابيض اذا اخذ لا بشرط
شيء قد ذكر لتوضيح ما اختاره وتفرد به وجهين احدهما انه اذا راي شيء ابيض فالمرئي بالذات
هو البياض على ما قالوا ونعلم بالضرورة انا قبل ملاحظة ان البياض عرض والعرض لا يوجد قائما بنفسه
نحكم بانه بياض وابيض في تلك المرتبة كما نحكم بانه بياض نحكم بانه ابيض ولولا الاتحاد بالذات بين البياض
والابيض لما حكم العقل بذلك في هذه المرتبة ولم يجوز قبل ملاحظة المقدمات كونه ابيض لكن الامر
بخلاف ذلك ويؤيده ايضا ما قالوا ان الضوء اذا كان قائما بنفسه كان ضوء ومضيئا على ما مر
اليه من كلام بهمنيار وان الوجود اذا كان قائما بنفسه كان وجودا وموجودا كالحقيقة تعالى وان الحرارة
اذا كانت قائمة بنفسها وكانت يترتب عليها الاثار المطلوبة يحق لها انها حرارة وحار على ما مر في
الحاشية التي تعرضنا فيها عينية وجود الواجب تعالى ومن الحكماء بالقطع ان الضوء مجرد قائم بذاته لا يقبل الشدة

وجوهره

149

ه وجوهره فاذا كان مثل القيام بالنفس كان مضيئا ومتحدا معه بحسب الذات والمفهوم اولا اشكال انه
ح لا يتصور دخول امر آخر يتوهم اعتباره في ماهية الضوء كالموضوع والنسبة اليه فعلم ان المانع
من هذا الحمل ليس المغايرة بحسب الذات بل هما متحدان ذاتا ولعل المانع من حمل الابيض على البياض
القائم بغيره اعتبار القيام بالنفس فيما يحمل عليه مفهوم هذا اللفظ بحسب عرف اللغة واشتراط ذلك
وانما هو بحسب اللغة ولا يدخل في ماهيته وحقيقته فلا يدخل شيء خارج عن البياض في ثانيهما ان المعلم الاول ومترجم كلامه
عبر عن المقولات بالمشتقات ومثلوا لها بها فلولا الاتحاد بالذات لم يصح ذلك التعبير والتمثيل الا بالتكلف
بان يقال ذكر المشتقات لتضمنها مباديها ويؤيده ايضا ما سيجيء ان الموصوف خارج عن مفهوم المشتق
وان معنى الابيض هو المعنى الناعت وحده لا الذات الموصوف به فانا اذا قلنا الثوب الابيض
فليس معناه الثوب الثوب الابيض والشيء الابيض بل ان كان المراد بالابيض المعنى الناعت وحده وقد
حقق المحقق الشريف ان الذات غير داخلة في مفهوم المشتق لا عاما ولا خاصا اذ على الاول
يلزم دخول العرض العام في الفصل وعلى الثاني يلزم دخول النوع فيه فبقي من المشتق النسبة
والمبداء ومن المعلوم ان مجموع المبدا او النسبة غير محمول على زيد مثلا ولا يجوز كون مجموع عرضين
متباينين محمولا على الجوهر باعتبار على ما قيل ان ذلك المجموع وان لم يصح حمله بهذا الاعتبار
لكن باعتبار ما يفهم من لفظ المشتق يحمل عليه فلم يجوز مثل ذلك في عرض واحد هو المبدا
ولو قيل اعتبار النسبة ليس على ان يكون الداخل نفس النسبة بل معنى المنسوبية الى البياض نقل الكلام
الى المنسوب فانه مشتق وينقسم المفهوم فيلزم عند تعقله تعقل امور غير متناهية والسيد يوافقه
في ان معنى المشتق معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة بالفعل لكن يخالفه في انه يقول ان ذلك
المعنى البسيط غير معنى المشتق منه بل هو معنى آخر بسيط اجمالي يدخل فيه عند التعبير عنه الذات
والنسبة والمبداء ويلزم عليه ان دلالة الابيض على البياض ليست مطابقة ولا تضمنا ولعله
ثم انه طاب ثراه اختار ان تلك الحقيقة موجودة بالذات بوجود معروضاتها فيلزم عليه ان البياض اذا
حدث في جسم حدث فيه ايضا صفة ناعتة لم يتحد معه في الوجود معنى البياض بالذات وكذا في
جميع المبادي والتزامه مشكل وايضا يلزم عليه انه اذا سلب البصر عن زيد فقيل زيد اعمى فحدث فيه صفة وجودية

شرايط واحوال الجنس والنوع واما قوله ان الحيوان بشرط ان لا يكون معه شيء اخر فاراد به ان لا يكون معه شيء اخر
انضم حتى الهوية العينية وح لم يكن موجودا في الخارج وهذا لا ينافي وجود المادة في الجملة على ما مر في كلام مرده
وتقدم الطبيعة من حيث هي على الاشخاص الحادثة بالزمان انما هو في الانواع القديمة
وهو جزء من الاشخاص هذا الكلام من المص مبنى المحققين القائلين بان التشخص امر اعتباري لا يصح المص
بظاهره وتوجيهه ان يحمل التشخص على الهوية الشخصية التي يدخل فيها الاعراض المكتنفة واما الش فحمله على
المركب من النوع والتشخص بناء على ما سيجيء انه حمل كلام المص في بحث التشخص على مذهب المتاخرين
القائلين بتركب الشخص من التشخص والنوع ووجه قول المص والتشخص من الامور الاعتبارية بانه لما كان
من الاجزاء العقلية فلا يوجد في الخارج كسائر الاجزاء العقلية عنده على ما سيجيء ثم اعلم ان جزئية
الماخوذة لا بشرط شيء للماخوذ بشرط شيء باعتبار تحققه في ضمن المادة الخارجية او العقلية واما قول
المص وهو جزء اشارة الى دليل وجود الكلي الطبيعي على ما فصله الش وانه بظاهره لا ينطبق على
الكليات العرضية للافراد العينية وهذا جواب على مذهب الاستاذ حيث ذهب الى انها بهذا
الاعتبار موجودة بالعرض فيحمل الوجود في قول المص على الوجود بالذات كما هو الظ وان المراد
وجود بعض الكليات لا كلها وهي التي لها افراد خارجية بكونه جزءا لها من غير ان يريد به
امر في الوجود اراد بالامر المبدء بقرينة المقام فلا يرد انه يتجه امر منه حيث نقل عن الشفا ان معنى
العمى هو سلب البصر بالفعل مع وجوده بالقوة على انه يمكن ان يقع تلك القوة خارجا عن مفهوم
العمى قيدا له والمراد ههنا نفي الامر الزايد الداخل في مفهومه قلت الابيض اذا اخذ لا بشرط
شيء قد ذكر لتوضيح ما اختاره وتفرد به وجهين احدهما انه اذا راى شيئا ابيض فالمرئي بالذات
هو البياض على ما قالوا ونعلم بالضرورة انا قبل الاخطار ان البياض عرض والعرض لا يوجد قائما بنفسه
نحكم بانه بياض وابيض ففي تلك المرتبة كما نحكم بانه بياض نحكم بانه ابيض ولولا الاتحاد بالذات بين البياض
والابيض لما حكم العقل بذلك في هذه المرتبة ولم يجوز قبل الاخطار المقدمات كونه ابيض لكن الامر
بخلاف ذلك ويؤيده ايضا ما قالوا ان الضوء اذا كان قائما بنفسه كان ضوءا ومضيئا على ما مر الاشارة
اليه من كلام بهمنيار وان الوجود اذا كان قائما بنفسه كان وجودا وموجودا كالحقيقة تعالى وان الحرارة
اذا كانت قائمة بنفسها وكانت يترتب عليها الاثار المطلوبة يصدق عليها انها حرارة وحار على ما مر في
الحاشية التي تثبت فيها عينية وجود الواجب تعالى ومن المحكو بالصواب ان الضوء مجرد قائم بذاته لا يقبل اذا انه

وجوهره

وجوهره فاذا كان عند القيام بالنفس كان مضيئا ومتحدا معه بحسب الذات والمفهوم اذ لا شك انه
ح لا يتصور دخول امر آخر يتوهم اعتباره في مهية الضوء كالموضوع والنسبة اليه فعلم ان المانع
من هذا الحمل اي المغايرة بحسب الذات بل هما متحدان ذاتا ولعل المانع من حمل الابيض على البياض
القائم بغيره اعتبار القيام بالنفس فيما يحمل عليه مفهوم هذا اللفظ بحسب عرف اللغة واشتراط ذلك
واما مهيته وحقيقته فلا يدخل شيء خارج عن البياض فيه ثانيهما ان المعلم الاول ومترجم كلامه
عبروا عن المقولات بالمشتقات ومثلوا لها بها فلولا الاتحاد بالذات لم يصح ذلك التعبير والتمثيل الا بتكلف
بان يقال ذكر المشتقات لتضمنها مباديها ويؤيده ايضا ما سيجيء ان الموضوع خارج عن مفهوم المشتق
وان معنى الابيض هو المعنى الناعت وحده لا الذات الموصوفة به فانا اذا قلنا الثوب الابيض
فليس معناه الثوب الثوب الابيض والشيء الابيض بل ان كان المراد بالابيض المعنى الذي حققه وقد
حقق المحقق الشريف ان الذات غير داخلة في مفهوم المشتق لا عاما ولا خاصا اذ على الاول
يلزم دخول العرض العام في الفصل وعلى الثاني يلزم دخول النوع فيه فيبقى من المشتق النسبة
والمبدء ومن المعلوم ان مجموع المبدء والنسبة غير محمول على زيد مثلا ولو جوز كون مجموع عرضين
منتسبا بشيء محمولا على الجوهر باعتبار على ما قيل ان ذلك المجموع وان لم يصح حمله بهذا الاعتبار
لكن باعتبار ما يفهم من لفظ المشتق يحمل عليه فليجوز مثل ذلك في عرض واحد هو المبدء
ولو قيل اعتبار النسبة ليس على ان يكون الداخل نفس النسبة بل معنى المنسوب الى البياض نقل الكلام
الى المنسوب فانه مشتق ويقسم المفهوم فيلزم عند تعقله تعقل امور غير متناهية والنسبة بل الفهم
في ان معنى المشتق معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة بالفعل لكن يخالفه في انه يقول ان ذلك
المعنى البسيط غير معنى المشتق منه بل هو معنى آخر بسيط اجمالي يدخل فيه عند التعبير عنه الذات
والنسبة والمبدء ويلزم عليه ان دلالة الابيض على البياض ليست مطابقة ولا تضمنا ولعله التزم
ثم انه طابق ما اختاره ان تلك الاعراض موجودة بالذات بوجود معروضاتها فيلزم عليه ان البياض اذا
حدث في جسم حدث فيه ابيضا صفة ناعتة له متحدة معه في الوجود متغايرة للبياض بالذات وكذا في
جميع المبادي والتزامه مشكل وايضا يلزم عليه انه اذا سلب البصر عن زيد فيقال زيد اعمى فيحدث فيه صفة

عينية كان هو معنى الاعمى متحد الوجود مع زيد فلا يمكن سلب البصر عن زيد الا وبحذف تلك الصفة عنه الذا
لدفظ انه لا يلزم ذلك لاحد من اهل التمييز فالحق انه كما افضده في كون المعنى المشتق هو المعنى البسيط
وليس له اجزاء بالفعل ونعم الوفاق فيما افضده في كونه نفس المعنى المشتق منه حتى يخلص عن التزام امثال
تلك الامور ثم ما حققه ره يخالف ظ ما قد يثبتوا ان الضوء اذا كان قائما بغيره لم يكن مضيئا
اذ يلزم عليه ان الضوء القائم بالشمس مضيء وان سطوح المكعبات موجودات الى غير ذلك من الامثلة ويدفع
بما اشرنا اليه انفا انهم لما قالوا ان الضوء اذا كان قائما بنفسه كان مضيئا وضوءا واذا كان قائما
بغيره كان الغير مضيئا به وليس هو مضيئا بنفسه علم ان معنى المضيء ومهيته وحقيقته
ليس سوى الضوء لكن اشترط اهل العرف واللغة في صدق المضيء على شيء قيامه بنفسه لا بامر اخر
وهذا لا ينافي كون مهيته غير مشتمل على امر زايد وكلامه ره هو ان حقيقة الابيض ومهيته وحقيقته ره
عين البياض ويحمل عليه ولا ينافي ذلك المنع من الاطلاق بحسب اللغة من جهة اشتراط معنى اخر في
صحة اطلاق الابيض هو القيام بالنفس على انه نقل ظهور النسبة والموصوف ليس داخلا في
مفهوم الابيض وبذلك يتم مقصوده وهو ان كون الابيض هو معنى البياض وحده اذ لم يعلم دخول
معنى اخر سوى هذه فالقيام بالذات لو اعتبر كان معتبرا على انه شرط لصحة الاطلاق لا جزء للمفهوم ولا انه
خلا الاجماع وبما قررنا وحققنا ظهر ان كلام الاستاد ليس خارجا عن مسلك السداد على ما زعمه المحشي
ثم لا يخفى ان هذا القائل بنفي وجود الموجود ان اراد القائل بنفي وجود الكلي الطبيعي في الخارج
بدلالة ان الموجود من زيد مثلا في العقل ليس الا المفهومات الكلية مثل الحيوان الناطق فلو كان زيد في حد ذاته
بسيطا وليس في حد ذاته تلك المفهومات وكانت تلك المفهومات عرضيا له حقيقة لم يكن وجودها
في العقل وجوده في حقيقة لما مر من ان تصور الشيء بالوجه العرضي تصور ذلك الوجه حقيقة
دون ذلك الشيء بناء على ان الموجود في الذهن حقيقة صورة مطابقة للوجه وسيشير اليه حيث ينقل
عن قول الشيخ ولا اشكال فيه الا ما قد سلف عند تحقيق كيفية تركب المهية من الاجزاء المحمولة بل
في اشياء اخر مثلا ان الاثبات العقلي هو معروض الوجود الخارجي حقيقة لا الامور المنتزعة منه
فيكون وجود الامر الخارجي في العقل مجازا من وجود ما انتزع منه ويكون تلك الذات البسيطة الشخصية

مسلوبة

مسلوبة عنها هذه الاجزاء من حيث هي كما في العوارض وقد مر تفصيل بعض ما فيه لا يقال وجود الشيء
متقدم على جميع الذاتيات لكن الظ انه متوجه على قوله الا ان القول بكون وجود زيد متحدا بالذات
وتقرير هذا التقدم ضروري وهذا مبني على المقدمة المشهورة فلا تم استحالة كون الانسان
اللواحق المتاخرة وما الزم عليه من كون الذاتيات من اللواحق الخارجية فلا يرد الزام القائل اولا وغاية توجيهه
ان يقول بناء على ان السؤال والجواب مخصوصان ببعض المسائل انه حيث قال تقدم الوجود على الذاتيات فح
لكنه لازم عليكم ايضا بناء على المقدمة المشهورة فيلزم على من قال بان زيدا في حد ذاته انسان ايضا ما الزم
علينا وهو تقدم وجود زيد على انسانيته فاجاب بان تلك المقدمة غير مسلمة عندهم كيف يلزم منها ان يكون
الانسانية من اللواحق الخارجية عن زيد وهم من التزامه بمراحل ثم لا يخفى انه يمكن الاستدلال على وجود
البسائط الخارجية اه يمكن ان يقال مراد المص من المركب والبسيط ما يكون مركبا وبسيطا في الخارج او في اراد ما
يكون مركبا حقيقة اي يكون فيه اجزاء بالفعل وما لم يكن فيه اجزاء بالفعل اصلا لا خارجا ولا ذهنا وان كان قابلا
للتحليل الى اجزاء ذهنية بل الى اجزاء خارجية وارتبا بالعشرة كذ معنى الوضع لا مقابل النظري فح يصح
كلام المتن هذا ويمكن ان يقال كل كثرة فانما هي بتالف من وحدات معينة مثلا الكثرة الشخصية يتالف من الوحدات
الشخصية والكثرة بالاجزاء يتالف من الوحدات الجزئية فكل كثرة من حيث الاجزاء لا بد لها من وحدة جزئية
فلا بد لها من جزء واحد لا يكون كثيرا بالفعل وان انقسم بالقوة فيمكن تصحيح قول المص الوجه الذي ذكره الش
وهو المذكور في شرح المص للاشارات فليتامل فيه الش والجواب بما قد سبق من انا لا نم استحالة
فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه فيه لان المعدوم في الخارج وان كان مسلوبا عن نفسه
بحسب الخارج لكن لا يسلب عن نفسه بحسب الذهن وايضا قد مر ان المهية من حيث هي ليست الا هي فالمهية
وان كانت مسلوبة عن نفسها بحسب نفس الامر لكن لا يمكن سلبها عن نفسها بحسب المهية والاعتبار وعلى ما قررناه
المستشكل ذلك والجواب ان النزاع في ان المهية مجعولة بحسب الخارج فلا يلزم سلبها عنها خارجا لا ذهنا
ولا مرتبة واعتبارا فتامل كيف لا وقد صرحوا بان الامكان علة لاحتياج الماهية الى الجاعل ويمكن بيانا بوجهين الاول انه
لو كان منشأ الاتصاف بها الوجود الخارجي في الجملة وذلك بان يكون الاتصاف بها في الخارج في الجملة لزم تخلف
المعلول وهو الاتصاف بالحاجة عن العلة وهي الاتصاف بالامكان بناء على ما تقرر من ان العلية بينهما باعتبار
الاتصالان المهية يتصف في الذهن بالامكان من غير ان يكون موجودة في الخارج واذا لم يكن موجودة
في الخارج لا متنع اتصافها فيه بالحاجة فيتخلف اتصافها في الخارج بالحاجة عن اتصافها بالامكان مع انه

اشارة الى انه لا يمكن تصحيح قول [illegible] المذكور
[illegible] على الوضع
الجزئية وانه [illegible]

انصافها فيه بها لو كان لكان علة التامة للاتصاف بالامكان لما تقرر ان الاتصاف بالحاجة الاولى ان يكون
علة التامة للاتصاف بالامكان الثاني انه لو كان الاتصاف بالحاجة في الخارج لتوقف على الوجود
الخارجي للمهية وايجاد الفاعل لها وما يتوقف عليه الايجاد فلم يكن الامكان علة تامة وجه آخر على ان الحاجة من
المعقولات الثانية تقريره انه لو كانت عارضة للمهية في الخارج لتاخرت عن الوجود الخارجي للمهية مع انها
متقدمة على وجود المهية بمرتبتين وهذا داخل في الضابطة المنقولة عن صاحب التلويحات ولا يذهب عليك
انتقاض الوجه الثاني والثالث في صورة الاتصاف بالاحتياج في العقل فان الاتصاف بالاحتياج لو كان في العقل
لتوقف على غير الامكان من الوجود العقلي للموصوف وتاثير الفاعل فيه وايضا الاحتياج في الوجود العقلي
لو كان الاتصاف به في العقل لتاخر عن وجود الموصوف في العقل مع تقدمه عليه بمرتبتين بمثل ما ذكر
ويمكن ان يق لو كان الامكان علة تامة للاتصاف بالاحتياج بناء على ان ليس لهما وجود في نفسهما
بل وجودهما انما هو وجودهما في محلهما وايضا ما ذكره على اثبات كون الامكان علة للحاجة يدل على علية
الاتصاف بالامكان للاتصاف بالحاجة لكان علة فاعلية له اذ العلة التامة البسيطة لا يكون غير فاعلية
فيلزم ان يكون فاعل الامر الخارجي امرا عقليا وهذا باطل ضرورة وفيه ان الحق بالقسم كون الموجود العقلي فاعلا
للموجود الخارجي لا انه يكون الذهن ظرفا لنفسه فاعلا لما يكون الخارج ظرفا لنفسه ان كان كل
منهما موجودا عقليا فتامل لقائل ان يقول لا دا سلمت احتياج المهية المركبة في حد ذاتها ه
فان قيل القائل لم ينف الاحتياج الذاتي مطلقا في البسيط بل انما ينفي الاحتياج الذاتي الخاص وهو الاحتياج
الى الجزء قلت ح يلزم ان لا يكون الكلام مفيدا ولا يحتاج الى التعرض له فكيف ان يجعل مسئلة ويناقش
فيها او يستدل عليها وطذا حمل كلام الشرح على ان مقصوده نفي الاحتياج الذاتي مطلقا لكنه الزمه
من نفي الاحتياج الى الجزء فيرد عليه ان نفي الخاص لا يستلزم نفي العام لا يق ما سيجي حيث قال بل حاصله
كما ينادي عليه العبارة ان المركب يحتاج الى جاعل في نفسه يضم بعض اجزائه الى البعض بخلاف البسيط
يدل على ان مراد القائل ما حملنا كلامه عليه لا ما حملت لانا نقول ما ذكره ثمة حاصل الدليل لا حاصل
المدعى يعني انه استدل بالاحتياج الذاتي الخاص على الاحتياج الذاتي المطلق وهذا حق وبنفيه على
نفيه فيرد عليه ما مر والوجه في منشأ هذا القول ما قدمناه اي في مبحث ايراد شبهة ذي مقراطيس

للاحتياج اي كون اتصاف المهية بالامكان علة تامة صح

على

بل ليس بمرتب بذاته مع قطع النظر عن وجوده ولذا كان باعتبار ضم بعض اجزائه الى البعض لا وجه لانكاره في جميع الجزء
باعتبار آخر على ما ذكرنا فالقايل بهذا القول ينبغي ان يقول بما قاله الاشراقيون من ان الذوات الممكنة كلها مجعولة بالذات لا باعتبار

على تحقق التاثير وسيجي مفصلا في الحاشية التالية وقد توهم هذا الكلام منه يدل على ان الشق الصادر
بقوله لقائل ان يقول على التوجيه لا على الموجه فالجواب ان هذا القائل تابع للمشائين في ان اثر الفاعل
هو الوجود باعتبار الاتصاف ولم يقل بان الفاعل في البسيط يجعل المهية في حد ذاتها وان الاثر هو نفس
الذات حتى على مذهبه يتحقق الاحتياج الذاتي في المركب دون البسيط وان كان هذا المذهب في نفسه
باطلا اللهم الا ان يراد بالبسيط المعنى الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه فينحصر في الواجب ولا يتصور
تعدده وهذا مبني على ان يفسر المهية بمعنى ما به الشيء هو هو حتى يتناول الواجب ولا يخفى علينا انه يستفاد منه
وجه آخر لتوجيه القول الثالث وذلك لان البسيط الحقيقي الذي لا تكثر فيه بوجه غير مجعول والمركب وهو ما فيه
مجعول وفيه بحث اما اولا فلان الكلام في الممكن واما ثانيا فلانه يصير المسئلة حينئذ هذيانا اذ يرجع حاصلها الى ان
الواجب لا يحتاج الى جاعل والممكن يحتاج اليه والجواب عن الاول لانه قوله وايضا قد اورد بعض هذا الايراد
وهو ان الكلام في الممكن على انه ايراد اخر فلا بد فيه من قطع النظر عن الايراد الاول وتسليم عدم وروده
على ما يشعر به كلمة ايضا ولا يذهب عليك ان البحث الاول كما كان واردا على ما ذكره وارد على ما يستفاد
منه من الوجه الذي ذكرنا لتوجيه القول الثالث والجواب الذي ذكرناه يدفع وروده عما ذكره ولا يدفع وروده
عما يستفاد منه كما يظهر بادنى تامل وعن الثاني انا لا نجعل عنوان المسئلة الواجب والممكن حتى يصير هذيانا
بل البسيط الحقيقي والمركب في الجملة وكون البسيط الحقيقي غير مجعول والمركب في الجملة مجعولا مما يحتاج
الى بيان مثل ان يق البسيط الحقيقي الذي لا تكثر فيه اصلا حتى باعتبار الوجود لو احتاج الى الجاعل فاما ان
يجعله نفسه وهو ظ البطلان او بغيره وهو ايضا باطل اذ لا يتصور الانفكاك بين الشيء ونفسه حتى يحتاج الى الجاعل
بجعله اياه بل لا يتصور الاحتياج الى الجاعل بجعله في نفسه كما لا يخفى وقس عليه دليل كون المركب مجعولا
تامل الشرح بل المراد احتياجه في حد ذاته لا يخفى علينا ان هذا لا يلائم ما سبق في
تحرير كلامه حيث قال والاحتياج الذي هو فرع الامكان ثم انا قد اشرنا فيما سبق الى ما هو الحق وسيشير اليه
في الحاشية التالية فان قلت كلام الشرح ايضا يدل عليه حيث قال واما التقدم بحسب العدم فانما هو
بالنسبة الى شيء من الاجزاء وقوله وعدمه انما يتفرع الى عدم احدهما ايا ما كان قلت كلامه في السؤال
والجواب المذكورين نص كان نص يحكي ان العلة تحقق كل واحد على ما استقام من شرح المقاصد
للاشارات فالوجهان مراده هنا ان لا اختصاص للعلية المذكورة بعدم معين من جملة الاعدام لا

الوجه ولا قائل من لا ينكره
على هذا فالجواب بان هذا القايل تابع
للمشائين في ان اثر الفاعل هو
الوجه باعتبار الاتصاف خلاف آخر
ما قاله المحشي مما لا احتياج له اصلا
وهو ظ نعم يرد على المحقق ان التوجيه
الذي ذكره لهذا القول على ما اشار اليه
سابقا وسيجي في الحاشية الآتية مما
لا فرق له على هذا التوجيه كما دل عليها
بقوله والوجه في منشأ هذا القول
ما قدمناه اذ غاية ما يلزم على هذا
التوجيه على زعم المحقق ايراد بلفظه
واحد وهو ما اشار اليه المحقق
على توجيهه يرد ايرادات على ما يجيء
الاشارة اليها آه حسين

قوله ولا يدفع وروده الخ لان عدم الدفع بناء على ان لا يرد سابق على هذا التوجيه آه الكلام في الممكنات حتى يقال ان هذا الايراد بعد قطع النظر عنه آه فافهم آه حسين

ان العلية تابعة

للعدم المشترك وقد اورد على جعل العلة المستقلة هي العدم المشترك بين الاعدام بانه ح يكون فاعل الواحد
الشخصي وهو عدم المعلول المعين امراً كلياً مبهماً وهم لم يجوزوه وسيجيء في كلامه منقولاً عن الشفاء واجيب
بالتوارد في الاعدام ولعل السر في ذلك ان علية العدم راجع الى نفي علية الوجود على ما يستفاد من ح
المص للاشارات فليس ههنا علية وتاثير حتى يلزم ان يكون المؤثر في الواحد الشخصي امراً مبهماً غير محصل
ولا يخفى ان بما ذكره ره من منع كون عدم الشخص المعين امراً تشخصياً يندفع ذلك ايضاً الشم
واذا عدم جزان منه معاً فان قيل اذا عدم جميع اجزاء الشيء في آن واحد فالعلة التامة لعدم الكل ان كان
مجموع الاعدام فهو عين المدعى وان كان بعضها منها دون بعض فهذا يبعد انه يتضمن الترجيح بلا مرجح لا يتحقق فيه
الشرط المذكور الآن اولاً والشرط بعدم سبق سائر الاجزاء عليه فالجواب من وجوه اما اولاً فهو ان مجموع
اعدام الاجزاء غير عدم مجموع الاجزاء فان الاول سلوب متعددة والثاني سلب واحد متعلق بوجود
المجموع الذي يحل الى مجموع وجودات الاجزاء واما ثانياً فهو ان بين اجزاء المركب لا بد من الاحتياج وح
فالعلة هي عدم الجزء الذي كان محتاجاً اليه ومتقدماً بالذات وعلى الوجهين لزوم ايجاب المعلول للعلة
او الترجيح بلا مرجح ظ الفساد واما الشرط المذكور فيما ولعل ما ذكرناه ثالثاً فهو ان انتفاء مجموع
اجزاء المركب مح لانه انعدام بالمرة وهو مح لاستلزامه انعدام المادة القديمة عندهم والقديم لا يطرء
عليه العدم انما والمعتمد هو الوجه الاول واما الثاني والثالث فيسقطان اذا اجري الكلام في
المركبات الاعتبارية التي لا احتياج بين اجزائها والتي لا مادة لها قديمة كانواع الاعراض المركبة تامل
تعدد وان ما يتراءى ظ الفساد فقد يق السلوب لا تمايز بينها في ذواتها وانما يتمايز بتمايز ملكاتها ولذلك
لو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضاً له لتجويز العقل خلو الواقع عنهما
بتحقق خصوصية سلب آخر فان امتنع ذلك فلا يكون لنفس مفهوميهما وذلك مما يرفع التناقض
بينهما انتهى ويظهر منه انه اذا اضيف السلب الى المعين الشخصي صار متميزاً تشخصياً والجواب
العدم سلب الوجود فما اضيف اليه السلب هو الوجود الكلي لا الشخص المعين حتى يصير تشخصاً معيناً
نعم لو كان العدم سلب مجموع الوجودات صار معيناً تشخصياً شمل الكلية على ان كون تمايز السلوب
بتمايز الملكات انما يقتضي انه لو اضيف الى جزئي معين صار تميزه مثل تميز ذلك الجزئي في المعين بان
لا يتحقق في غيره وبمجرد ذلك لا يثبت جزئيته غاية الامر انه كان كلياً منحصراً في الشخص وذلك

لانه

لانه لو تعدد عدم شخص واحد فاما ان يكون تعدده بتعدد السلوب او بتعدد الوجود المطلق او بتعدد نفس الشخص
الواحد والكل بط وبهذا يظهر ان ما ذكره من كون ذلك العدم امراً كلياً لا يفيد في جواز توارد العلل
المستقلة عليه اذ ذلك التوارد انما يجوز بان يستند فرد من ذلك الكلي الى واحد وفرد آخر الى آخر
وههنا لم يكن الا فرد واحد فهو في قوة توارد العلل المستقلة على معلول واحد شخصي فتامل
اذ كلية الشيء لا يستلزم جواز تعاقب افراده اذ اريد انه لا يجوز تعدد الافراد ههنا بطريق التعاقب
فلا يلزم ان يعدم المركب بعد ان عدم وان جاز تعددها بطريق الاجتماع فقط اذ ح يلزم جواز ان يعدم
الكل في آن انعدام الاجزاء باعدام متعددة وهو ليس باقل محذوراً من تعاقب الاعدام عليه وان اريد ان
تعدد الافراد لا يجوز مطلقاً لا اجتماعاً ولا تعاقباً فلا يستند الى علة اذ الامكان علة للاحتياج والا لاستغنى
الى العلة وان لم يكن علة بالقياس الى المعلول على ما يجيء في بحث العلة والمعلول فلم يكن متخلصاً قادحاً في كون
العدم علة تامة فيه انه لا شك ان الكل اذا عدم بعدم جزء فلا يمتنع بالذات عدمه بعدم جزء آخر اذ
تقدم الجزء الآخر على الجزء الاول في العدم ممكن ذاتي بديهة وايضاً عدم الكل بعد الجزء الآخر لو كان
ممتنعاً ذاتياً لا يتصور له سبب هو عدم ذلك الجزء واذا كان كذلك لا يكون ههنا توارد العلل على المعلول
النوعي والمفروض خلافه وان كان ذلك الفرد من العدم ممكناً ذاتياً قبل طريان الفرد الآخر صار ممتنعاً
ذاتياً بعده لزم الانقلاب اذ تحقق الامكان الذاتي وتحقق العدم الشخصي الذي هو علة تامة
لهذا الفرد من العدم لزم تحققه بالضرورة ايضاً سواء كان مجتمعاً مع الفرد الاول او متعاقباً عليه والا
لزم التخلف الشم لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي والا امتنع
الحمل تحقيقاً للاتحاد في الوجود الخارجي لا ينافي التقدم بحسبه وذلك بان يكون تعلق الوجود الواحد
بالجنس مثلاً متقدماً على تعلقه بالنوع وذلك بان يكون الجنس بهذا الوجود احق واحرى من النوع وكان
ان كلام الشيخ مبني على ذلك والعلامة اشار الى مثل ذلك في تعليقاته على حكمة العين وايضاً كلامهم
في بحث الدلالة حيث قالوا بان دلالة التضمن متقدم بالذات على دلالة المطابقة في صورة يكون اللفظ
مفرداً يكون الجزء والكل ح موجوداً بوجود واحد في الذهن ومتصوراً بصورة واحدة مبني على ذلك
فاحفظ ذلك التحقيق عسى ان ينفعك في مواضع زلت فيها اقدام الاذكياء فتامل ما فيه من المناقشة
مع منع الملازمة والاستناد بما هو المشهور من جواز استلزام الحمل والعبارة المنقولة عن الشيخ اشارة
الى ما في الحاشية المتعلقة بقول الشم ولعل ذلك خبط منه وهي قول الشيخ واما فيما ذاته بسيط فهو
العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات فالوجود الماخوذ في قولنا يجب تقدم الجزء على الكل الى قوله هو

وجود الكل

تحقيق يمكن حمله على وجود الجزء ويكون حاصل الكلام ان ما يكون جزئيته بحسب وجوده الخارجي يجب تقدمه
على الوجود الخارجي للكل وما يكون جزئيته بحسب وجوده الذهني يكون متقدما على الوجود الذهني
للكل وهذا لا يجري في الفاعل اذ المبدأ الفياض فاعليته للصور العلمية الموجودة في الاذهان انما هو بحسب وجوده
الخارجي وفي الذهني وكذا ما هو معد بحسب وجوده الخارجي لا يجب تقدمه على وجود المعد في الخارج بل يكون
معديته بالنسبة الى الوجود الذهني للمعلول باعتبار وجوده الخارجي كذا الكلام في العكس والحاصل انه
يعتبر التناسب بين المتقدم والمتأخر في الخارجية والذهنية وح لو حمل الوجود المأخوذ في قولنا يجب تقدم
الجزء على الكل في الوجود الذي هو جزء بحسبه على وجود الجزء كما هو الظ لم يلزم شيء فان قلت على هذا
التوجيه ظاهر انه اراد بهذا التوجيه المغاير للذي اختاره ووجهه وح سقط هذا السؤال
لان النسبة ليست لها وجود خارجي عند المحققين ومنهم المص فلا يصح ان ما هو طرف النسبة باعتبار الوجود
الخارجي للنسبة في الواقع متقدم بحسب الخارج كما صح انه جزء بحسب الوجود الخارجي للكل في الواقع متقدم
بحسب الخارج كما في الانسان والبيت وغيرهما من المركبات الخارجية الموجودة في الخارج واما عدم تناوله
للمركبات التي لم توجد في الخارج فجوابه ان المقصود بالذات معرفة حال الموجودات الخارجية على انه يمكن ان يقال
المراد ان ما هو جزء بحسب الوجود الخارجي للكل في الواقع في الجملة متقدم عليه في الخارج اي يثبت هذا النوع في
الجزء ولو في ضمن بعض الافراد فيتناول جميع المركبات ولا يتناول النسبة والاولى ان يحمل هذا التوجيه
توجيه الشارح الذي وقع عنوان الحاشية وكلمة الشرط ربما تؤيد هذا الاحتمال قلت الخاصة المذكورة
قد توقف فيه بحث اما اولا فلان المص صرح بمساواة تلك الخاصة للجزء وتحققها في ضمن بعض افراد فلم يتعين
واما ثانيا فلان الظ ان مراده من العكس ما هو العكس اصطلاحا والعكس الاصطلاحي لقولنا كل انسان ناطق
بعض الناطق انسان لا كل ناطق انسان وان كان صادقا والجواب عن الاول ان المراد وجوب التقدم بحسب النوع
بانه يتحقق في جميع افراد النوع ولا يتحقق في غيره اصلا مع انه يتحقق في جميع افراد الجزء الذي هو نوع واحد
وطرفا النسبة ليس نوعا واحدا بل صنفا من نوع واحد هو الشرط وقوله من الاقسام الكلية احتمال الاخرى
بحسب النوع بحيث يشمل جميع الافراد ومعنى قوله وتحققه في بعض افراد قسم من الاقسام لا يقدح في ذلك
ان تحققه لا بحسب النوع بل بحسب فرد النوع لا يقدح في انه اذا اخذ بحسب النوع يكون خاصة للجزء
ان المحقق الشريف قد اشار في حاشية شرح المختصر الى ان قولنا كل ناطق انسان عكس اصطلاحي لقولنا كل انسان
ناطق الا ان القوم لم يعتبروه لعدم تناوله جميع المواد ورد على من زعم انه ليس عكسه الاصطلاحي لكن
يلزم ان يكون بعض الحيوان انسانا بالضرورة عكسا اصطلاحيا لقولنا كل انسان حيوان بالضرورة نظرا الى خصوص
المادة والظ انه ليس كذلك اذ المعتبر في العكس ان يكون لازما للاصل بصورته وهيئته من غير نظر الى خصوص

قوله ثم لا يذهب عليك ان الجواب الاول مبني على القول بوجود الطبائع في الاعيان الخ قيل المراد بالجواب الاول هو الجواب عن الايراد
اورده المحقق بقوله لا يقال وما اجاب عنه بقوله لانا نقول اذا حمل على ظاهره والمراد بالثاني هو الجواب اذا حمل على
قوله ويمكن توجيهه الخ فان مناط الجواب عن السؤال اذا حمل على ظاهره على وجود الطبائع في الاعيان وعلى ما ذكره
بان الغرض الخ على نفي وجود الطبائع كما لا يخفى فتامل في مناط الجوابين تعرف ولا يخفى عليك انه هو غرض المحشي من ذكر
ثم لا يذهب عليك

المادة ولعله يلتزمه فتامل لا يقال الملزومات بالنسبة الى لوازمها بحسب الماهية اي يعني يلزم ان يكون الملزومات
١٥٣ بالنسبة الى لوازمها بحسب الماهية ذاتيات وذلك لانه على تقدير المغايرة بين العارض والمعروض في الوجود
الخارجي يكون متقدما بحسب الخارج وعلى تقدير المغايرة بينهما في الوجود الذهني يكون متقدما في الذهن و
بما قررنا ظهر ان الجواب المذكور عن هذا السؤال ليس بصواب ويمكن توجيهه بان الغرض في كلام الشارح انما يتعلق
بتقييد المغايرة بين الجزء والكل في الوجود وكان وجود الكل والجزء امرا محققا الا ان فرضنا وعلى تقدير تعلق
الغرض بنفس الوجود فانما يكون متعلقا بوجود الجزء فيكون وجود الكل في هذا الغرض امرا محققا مسلما او
على التقديرين لا ينتقض باللوازم لانها اعتبارية لا موجودات عينية فلهذا حمل السؤال على توهم ان لازم
الماهية لا بد ان يكون موجودا اينما وجدت الماهية فيصح حمل كلام الشارح على احد الوجهين وقد ذهب هذا التوهم الى
السيد السند في بحث برهان اللم والان ثم لا يذهب عليك ان الجواب الاول مبني على القول بوجود الطبائع
في الاعيان والثاني على نفيه فتامل ~~ولا يذهب عليك ان الجواب الاول مبني على القول بوجود الطبائع في الاعيان~~
بهذا التوجيه يحصل جواب آخر عن النقض بطرفي النسبة لانها ليست موجودة في الخارج ثم يمكن الجواب
عن النقض باللوازم بان وجود الكل في الذهن لا يتصور الا ان يكون الجزء سابقا عليه في التصور والوجود
الذهني وكثيرا ما يوجد تلك اللوازم في الذهن ويتصور منه وثانيا يوجد ملزوماتها فيه ويتصور
الشارح لزم من الاول اعني تقدمه بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق باللزوم من حمل
المنع والسند ان تصور الملكات متقدم على تصور الاعدام والتصور هو الوجود الذهني مع انه لا يتصور الا مع
تنافيهما فكيف وجوبه فتامل فيه فيلزم ان لا يتحقق الاستغناء الاظهر ان يقول فلا يلزم ان يتحقق
او من انتفاء الدليل لا يلزم انتفاء المدلول هذا اذا جعل التقدم دليلا على الاستغناء ولو جعل علة له
في نفس الامر فنقول لا يلزم من انتفاء العلة المعينة انتفاء المعلول كيف والاستغناء يحصل من الحاد الذاتي مع ما هو
ذاتي له فتدبر فيما اشارة الى منع كون الحيثية المذكورة علة للاستغناء فان قلت للشارح ان يقول كان الانتفاء
مفسرا بالحيثية المذكورة قلنا ان تفسير الاستغناء بكون الذاتي بحيثية لو كان مغايرا للماهية في الكان
مستغنيا الى آخره لا شك في لزوم التقدم المذكور لكن استغناء الجزء عن الوسط في الثبوت انما يتحقق في نفس الامر
على ما يدعيه القوم او على تقدير مغايرة الجزء للكل ظ وعلى تقدير عدم المغايرة يكون متحدا مع الكل في الوجود فيستغني
ايضا عن الواسطة وليس مبنيا على الفرض واما التقدم فظاهر انه يمكن حمله على ما هو حقيقته بعيد عن الظ وحمله على الحيثية
المذكورة هنا ويمكن دفع المنع بان التقدم المفسر بالحيثية المذكورة يستلزم احد الامرين اما حقيقة التقدم

او حقيقة العينية والاتحاد في الوجود فاطلق الملزوم واراد اللازم ومن المعلوم ان القدر المشترك بين المعدوم
العينية علة النفي للجزء عن السلب الجديد   وتصور الماهية لا يستلزم الا تصوره في ضمن الكل اجمالا اذ يكفي كل
مراد الشارح بتصور الماهية تصورها مفصلا وح لا مجال للمنافسة فتنبه في لزوم كون الجزء متصورا بخصوصه مخطورا
بالبال والفرق للمنافسة من كلمة بل باعتبار انه معتبر في الاول اخطار كل واحد من الكل والجزء على ما يتحاشى من كلامه في
الثاني نقتصر على اخطار الكل مفصلا ولم يعتبر فيه كون الجزء مخطورا بالبال على حدة اي مرة اخرى حين جعلناه
محمولا نعم يرد عليه انه لا يندفع عنه وهو انه لو سلم ان تعقل النوع يستلزم تعقل الجنس واخطاره بالبال كما
اذا تعقل النوع بالحد التام التفصيلي فلا يكفي في الحمل بل لا بد من اخطار الجنس مرة اخرى بالبال فانه لا بد
ح من اخطار الجنس مرتين بالبال مرة لتتميم ادراك الموضوع ومرة اخرى لتحصيل ادراك المحمول كما يظهر من
الرجوع الى الوجدان وكان في عبارة الشيخ المنقولة ما يشعر بما ذكرنا هنا ثم اعلم ان المفهوم من كلام الشيخ
حيث جمع اولا بين وجوب الايجاب وامتناع الحكم بالسلب ثم اكتفى في البيان بامتناع السلب في الموضعين انهما واحد
وذلك بوجهين احدهما ان المراد بوجوب الايجاب امتناع السلب والقدر المشترك هو امتناع السلب وثانيهما
انه لا بد من وجوب الايجاب وامتناع السلب معا لكنهما متلازمان ولازمان لتصور الماهية مع الجزء وخطورهما
بالبال بشرط تصور النسبة والالتفات من النفس وغيره من شرائط الادراك فليتامل   مثل الاجتماع اراد به
الاتفاق في الحرب مثلا فانه هيئة وعرض يحصل بعد الاجتماع   وايضا صرح الشيخ في الهيات الشفا
المعول مع انه صرح في مواضع بان جزء الجوهر جوهر يمكن دفع التدافع بين كلامي الشيخ بان المراد من العرض
حيث جعله داخلا في قوام الشخص هو العرضي بالنسبة الى الطبيعة الجنس والنوع ولعل ذكر الخواص معه
يشعر به اذ الخاصة في الاصطلاح من اقسام العرضي لا العرض ولا ينافي ذلك كون جزء الجوهر لا بد ان
يكون جوهرا ويرد على ما حمل عليه الاستاد كلام الشيخ انه على هذا يلزم كون التشخص مركبا من الطبيعة
والاعراض وتلك الاعراض اما فصول او تشخصات وكل من الفصل والتشخص جزء عقلي محمول على كله على
نحو ما في موضعه وقد تحقق عندهم ان الجزء المحمول على الكل الجوهر لا يجوز ان يكون عرضا لاستلزامه
حمل العرض على افراد الجوهر وبالعكس فكيف يكون تشخص الجسم الذي هو جوهر مركبا من الجسمية
والعرض بمعنى مقابل الجوهر وايضا ايراد صيغة الجمع في العرض لا يلائم حمله على التشخص ويمكن توجيه

51

[illegible] بان المراد بالاعراض الاعراض [illegible] انها تشخصات [illegible] والبعض [illegible] الخارج [illegible] ان المراد بالاعراض [illegible] التشخص [illegible] الا ان يعرض [illegible] التشخص [illegible] من الاعراض ويتغير [illegible] التشخص [illegible] الاعتبار [illegible] التشخص [illegible]

كلام الاستاد بان تلك الاعراض خارجة عن حقيقة الشخص لكنها داخلة في هوية الشخص وهذيته لو فصله
ولا تشخصات حتى يكون جزءا عقليا لتلك الهوية الجوهرية ولزم المح المذكور وبما ذكرنا يندفع اشكال عن كلام
الشيخ وهو ان الشيخ مر قال بان التشخص ليس الا الطبيعة النوعية وليس مركبا من الطبيعة وشيء آخر
يسمى تشخصا مع ان كلامه صريح في ان التشخص يدخل فيه امر وراء الطبيعة وهو الاعراض وذلك لان الاعراض
على ما حققناه خارجة عن ذات التشخص وحقيقته على ما هو راي الشيخ وغيره من المحققين كالمص ره
وانما يكون دخولها في هوية التشخص وهذيته واشار بقوله يندفع التدافع بين كلاميه الى ان هذا التوجيه
لا يدفع الايراد عن الشارح لانه جعل البيت والمعجون من قبيل المركبات الحقيقية الا انه يلتزم كون كل منهما مثلا
مركبا حقيقيا ولم يصر نوعا حقيقيا محصلا فتامل   فان العسكر والعشرة اه فيه تنبيه على
كون العشرة مما يختص باللوازم والاثار بان الحبل الماخوذ من عشرة خيوط يقوى على اضعاف جميع قوى الخيوط
التي فيه واجاب الاستاد في الحديقة بمنع ذلك وفيه تامل ظ والاولى ان يجاب بان المراد باختصاص
المركب الحقيقي بالاثار واللوازم ان لا يكون من جنس اثار الاجزاء ومن قبيلها ثم لا يخفى ان المعترض حمل
العشرة على المعدود ولو حمل على العدد فلا يخفى انه يختص باثار ولوازم كما سيصرح به المص ان كل
مرتبة من مراتب العدد نوع له خصيصة باللوازم مثلا العشرة نصف العشرين وضعف الخمسة الى غير ذلك
الا ان يقال الكلام في المركب الموجود في الخارج   فالصواب ان يقال ان المواد تحتاج الى تلك الصور في
تحصلها النوعي فالمراد بالاحتياج اما الاحتياج في الوجود او النوع الحاصل بالتركيب والشارح يقول
مراده بالاحتياج الاحتياج الذاتي اما في الوجود او في التحصل في نفسه وظ ان العناصر التي هي
اجزاء المواليد لا تحتاج الى الصور لا في الوجود وهو ظ ولا في تحصلها في نفسها نعم انما تحتاج
اليها في تحصلها التركيبي بخلاف الهيولى بالنسبة الى الصورة لانها تحتاج الى الصورة في الوجود وكذا
الصورة بالنسبة الى الهيولى لاحتياجها الى الهيولى في تحصلها الشخصي   ويكون مثال الاحتياج من جانب واحد اه
فان قلت القطع الخشبية تحتاج في تنوعها السريري الى الهيئة السريرية فههنا ايضا يتحقق الاحتياج
من الجانبين قلت المراد بالتنوع النوع الحقيقي فالمراد من الاحتياج الاحتياج اما في الوجود او في تحصله
نوعا حقيقيا وقد مر ان المركب من العرض والموضوع لا يصير نوعا حقيقيا وبهذا يندفع شيء آخر

241

وهو انه لو كان الاحتياج المعتبر في المادة اعم من الوجود ومن التحصل النوعي لزم كون القطع مادة للهيئة
السريرية وكون تلك الهيئة صورة وهو غلط لكن ينبغي التزام اذ السرير مثلا مركب حقيقي لكنه ليس نوعا
حقيقيا بان يكون انضمام الهيئة الى القطعات الخشبية لا يحصلها نوعا حقيقيا فليتأمل قلت
الاجزاء الحقيقية آه حاصله يرجع الى الترديد بانه ان اريد بالاجزاء الاجزاء الحقيقية نختار الاحتمال الثاني
ولا محذور في عدم حملها بهذا الاعتبار اذ محمولتها باعتبار آخر وان اريد ما هو الجنس والفصل نختار الاحتمال
الاول هذا فيما اذا كان التركيب الذهني بحذاء الخارجي واما فيما اذا هو بسيط كالبياض فقد عرفت انه لا
تركيب فيه حقيقة واطلاق المركب عليه على سبيل التجوز والمسامحة قلت طبيعة الجنس المأخوذة
بشرط الفصل على ما سبق تحقيقه لا انها الفصل اذ ليس مراده ان الجنس غير النوع بحسب المهية والمفهوم
ولا كونه عين الفصل كذلك كما يوهمه ظاهر العبارة كيف وهو خلاف البديهة كما سيصرح به في الحاشية
الآتية بل مراده ان الحيوان مثلا لما كان بحيث لو اخذ بشرط الناطق كان عين النوع كان له اتحاد ما مع النوع
وليس المراد من اخذ الحيوان بشرط ان يدخل فيه الناطق ان يكون الناطق داخلا في الحيوان لا بشرط شيء فان
مفهوم الناطق خارج عن مفهوم الحيوان بل ان يؤخذ الحيوان محصلا متحصلا نوعيا بحيث يدخل الناطق
في هذا المحصل لا الناطق لا بشرط شيء لانه لا يدخل في النوع بل الناطق بشرط لا شيء بيانه ان الانسان
يحلله العقل الى الحيوان بشرط لا شيء والى الناطق كذلك فهو انما يحصل من انضمام الحيوان بشرط لا شيء الى
الناطق بشرط لا شيء والانسان في حد ذاته مجموعهما ومعنى اخذ الحيوان بشرط ان يدخل فيه الناطق بشرط
ان ينضم الى الحيوان بشرط لا الناطق بشرط لا حتى يحصل النوع الانسان وما كان الحيوان هو الذي يصير
عين الانسان بالمعنى المذكور وليس الماشي عين الانسان بهذا المعنى لانه ليس الماشي الناطق هو الانسان لان
مهيته اعتبارا كان الحيوان موجودا بوجود الانسان بالذات دون الماشي كما هو رأيه وهذا هو المراد من
وصف الحيوان مع الانسان ووصفه مع الناطق يلزم منه وفرق حمل الناطق مع الانسان على قياس وصف
الحيوان مع الانسان فليتأمل حتى لا يتوهم ان المراد الاتحاد بحسب المفهوم ولو كان الجسمية التي بمعنى الجنس
وجود محصل اه لا يخفى ان هذا الكلام من الشيخ بظاهره ينافي ما نقل عنه ان الجنس المأخوذ ابطل [illegible]
هو الشيء الطبيعي والمأخوذ بذاته هو الطبيعة التي قال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم

البسيط

البسيط على المركب ولمجلب والجواب ان التقدم الذي ادعى انما هو بحسب العقل بمعنى ان العقل اذا نسب الوجود
الى الطبيعة والى الشيء الطبيعي حكم بانه الاولى والى الثانية لكن هذا ليس موافقا لمذاق الاستاد
على ما علم من بحث الحمل والمراد ههنا نفي تقدم الجنس على النوع بحسب نفس الامر ولهذا قيده بالتحصيل و
نفي التقدم انما هو باعتبار اتحاد الجنس مع المادة ونفيه باعتبار اتحاده مع النوع تأمل صادق على
امر واحد هو المهية لا يخفى ان المراد بالصدق على امر واحد الصدق على امر واحد في الجملة وبالصدق على امور متعددة
ان لا يصدق على امر واحد اصلا وان اريد بالصدق على امور متعددة الصدق عليها في الجملة وبالصدق
على امر واحد ان لا يتصادق الا على ذات واحدة لم يجر شيء من القسمين في جميع الاجزاء المحمولة اذ القسم
الاول لا يتحقق في الاجزاء المحمولة التي لا افراد متعددة لها والقسم الثاني لا يتحقق فيما تحقق له افراد متعددة وهذا
الحمل الاخير للتحرير وان كان اقرب بحسب الفهم لكنه لما كان اكثر محذورا لم يتوجه اليه وحمله على الوجه
الاول هذا واعلم ان القسم الاول المنقسم الى الاحتمالين يختار من قال بوجود الطبائع في الاعيان كما ان الثاني يختاره
من قال بنفيها فيها كما سيصرح به اذا تمهد ذلك فنختار الشق الاول من الترديد الذي ذكره
ره ونقول المراد بالامور وبالامر ما يتحقق في خارج الذهن اذ لا غرض يتعلق بغيره [illegible] الاعتبار
فمن قال بوجود الطبائع في الخارج يقول بانها صور علمية لمهويات موجودة في الخارج وهذا يحتمل امرين
احدهما انها موجودة فيه لا من حيث انها كثيرة متعددة بل من حيث انها واحدة موجودة بوجود واحد
ههنا ذكر في بعض تعليقاته ان القول بوجود الطبائع يقتضي ان يكون الوجود واحدا والموجود متعددا
اراد بالتعدد التعدد بحسب العقل لا بحسب الخارج وهذا هو الاحتمال الاول الذي اختاره القائل بان الاجزاء
المحمولة تغاير المركب مهية لا وجودا وثانيهما انها موجودة من حيث انها متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة
تغاير المركب مهية ووجودا ومن قال بنفي الطبائع في الاعيان يقول بانها صور علمية لامر واحد يتحقق في الخارج
هو الفرد اذ ليس في الخارج ههنا تلك المهيات حقايق موجودة لا من حيث انها واحدة ولا من حيث
انها متكثرة بل تلك الاجزاء مسلوبة عن الامر الخارجي في حد ذاته وتسميتها بالجزء يكون من قبيل اصطلاح
الجديد على ما مر البيان الاشارة وسيجيء ايضا والقول بانها صور علمية لامر خارجي انما هو على سبيل التجوز على ما
سيجيء ايضا ومعنى حملها الشيء انها عين المركب الخارجي مهية ووجودا ان لا يتحقق منها في الخارج وهو الجزء
الفعلي سلب عنه في حد ذاته تلك الاجزاء متحدة ذاتا ووجودا مع المركب الذي يسمى مركبا اصطلاحا
وليس في الخارج بحذائها حقايق متغايرة كما في القسم الاول او غير متغايرة كما في القسم الثاني والمراد

بالاتحاد والعينية في الخارج مهية هو هذا المعنى وما ذكرنا وان كان فيه تكلف لكن المقصود في مراد القوم
وحمل كلامهم بقدر الامكان على ما هو الصحيح وليعرف ان هذا الاحتمال الاول الذي لا بد منه ولا لاذا
وتوضيح ما افاده انه اذا حمل الصور على الصور العلمية وهي عين ذوي الصور على مذهب التحقيق كان وجود
الامور التي هي ذوات الصور بوجود واحد في الخارج يستلزم موجودية تلك الصور اي من حيث مهيتها
بوجود واحد واما اذا حمل على المحمولات فوجود الامور التي صدقت عليها تلك المحمولات بوجود واحد
لا يستلزم وجود تلك المحمولات كما في الاحتمال الرابع حيث صرح هناك بان هذا مذهب من قال بنفي الكلي
الطبيعي في الخارج هو وجود ما صدق عليه الكلي فوجود ذوات الصور في الخارج بوجود واحد لا يستلزم
وجود تلك الصور التي هي الاجزاء وهذا مراده لا ما توهم ان الاختلاف بالمهية معتبر في الاحتمال الاول
غير معتبر في القسم الاول واجاب عنه بان عدم التعرض لتغايرها مهية في القسم الاول لظهورها او ان
المهية بمعنى الذات بل اختلاف المهية انما ذكره على سبيل الاستطراد لانه تتمة كلام الشارح حيث
قال وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة متحدة للمركب مهية لا وجودا ولما كان ما ذكره لا يستفاد
من نفس تقرير الاحتمال الاول بل انما يستفاد مما ذكره ذيله عين الموضع المستفاد منه المقصود بذكرها
هو التتمة والرديف له كما يظهر من الرد وذلك لان النسبة داخلة في المشتق وخارجة
عن الطرف الذي هو الموضوع الذي هو المركب فيه ان هذا التوجيه يقتضي ترك الاحتمال الثاني من القسم
الاول كما يظهر من الرد عليه اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ويمكن الجواب بان القائل بالاحتمال الثاني
كان متصديا لتصحيح الحمل لكنه اخطأ في جعل البيان الحقيقة الواحدة منها منشأ لصحة الحكم بالحمل
فلم يكن خارجا من البحث على زعم قائله واما القائل بالقسم الثالث فاصطلح في تسمية المأخوذ من
المتبوعات ذاتيا وجزءا محمولا وهذا ادعى سهولة الفرق بين الذاتي والعرضي فكان خارجا عن
البحث عند قائله ايضا ولا يخفى عليك انه لو حمل الاحتمال الثالث على هذا لم يرد عليه او ورده
اذ لا مشاحة في الاصطلاح تأمل نعم يمكن الايراد عليه بان ذلك المفهوم ما داخل في الماهيات
حقيقة وليست خارجة عن قوامها وايضا يرد على هذا التوجيه انه ينبغي ترك الاحتمال الرابع
لما سبق وسيصرح به من ان تسميتها بالاجزاء مجرد اصطلاح والتزام القائل به انها خارجة
عن قوام ما هو اجزاء محمولة له فالحق ان يقال المراد بالاجزاء المحمولة ههنا مثل الجنس والفصل سواء
كانت اجزاء حقيقية او اصطلاحا حتى يمكننا ولجميع المذاهب بل الوجه في ترك الاحتمال

الثالث

الثالث بعد ما تقسيم القسم الثاني الى الاحتمالين ان الاحتمال الثالث يرجع الى الاحتمال الثاني من الاحتمالين
اللذين ذكرهما اولا وجعله الشارح احتمالا رابعا لا ان الاحتمال الرابع على ما ذكره فسر بالكون صورا
لامر واحد سواء كانت مأخوذة ومشتقة من امور متعددة او من امر واحد فهو داخل فيه ١٥٤
ومن جملة اقسامه هذا ان حمل الاحتمال الثاني في قوله لا انه عينه اما راجع الى الاحتمال الثاني على
ما ذكرنا ولا يخفى عليك انه حينئذ يندفع المناقشة في جوعه اليه على نقل عنه وان حمل الاحتمال
الثاني من الاحتمالات الاربعة التي ذكرها الشارح فالمناقشة متجهة كما لا يخفى كيف والمعتبر في الاحتمال
الثاني ان يكون صورا لامور متعددة وفي الثالث ان يكون صورا لامر واحد هذا ويمكن ان يوجه
في وجه ترك التقسيم ان الاخذ من الامور المتعددة بالمعنى الذي ذكره وهو اخذ المشتق من
المشتق منه لا يقابل الاخذ من الامر الواحد بمعنى انتزاعه منه وعند هذا ظهر ان قول الشارح ويقرب منه ما قالوا
ان الجنس والفصل قد يكونان مأخوذين من اجزاء خارجية محل نظر لان الاخذ في هذا القول بمعنى الانتزاع
من الجزء الخارجي وفي الاحتمال الثالث بمعنى الاشتقاق من مباديها المتحققة في الخارج واين هذا
من ذاك كان معنى قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض المراد بالابيض ههنا هو اللون
وصده وهو الذي عبر عنه بالفارسية سفيد وحاصل غرضه انا نعلم بالبديهة انه ليس في توصيف الثوب
بالابيض تكرر الموصوف لا بطريق العموم ولا بطريق الخصوص مع انه لو كان الموصوف داخلا
في مفهومه لزم التكرار وتسميته بالعرض هذا بظاهره منقوض بالصورة الجسمية والنوعية فان
هذا الصدق كلها جارية فيها الا ان يوجه المراد بالقابلية في الوجه والصورة بالقياس الى المادة
ليست كذلك بل الامر بالعكس على ما هو المشهور ثم المتبادر من الشارح معنى العارض فيخرج الاعراض
الغير الراسخة كالابوة والبنوة عن التسمية بالعرض ولو كان حقيقتها مباديء الاشتقاق ذي
مغايرة بالذات للمشتق لم يتصور النزاع وعبر عن التلون بالملون ليصير صريحا في المغايرة بالذات
للمشتق واراد بالمعنى الذي اخذوه المعنى المغاير بالذات للمشتق وشارح في جواب السؤال الى الفرق
بين العرض والعرضي بالاعتبار على ما حققه ليس في القالب الشيخ ولذلك كان مخالفا لظاهره اذ يمكن حمل كلام
الشيخ حيث صرح بالمغايرة بينهما وشيخ على ما لم يفرق بينهما على انه اراد المغايرة الاعتبارية على ان
نفي المغايرة عند النظر الدقيق يرجع الى المغايرة بالذات لانها مثل المغايرة بين المادة والجنس
بل فيه شبهة اخرى لقائل ان يقول مراد الشارح انه لا اشكال في هذا الاحتمال

سوى ما ذكر والاشياء التي اوردها ثانية لا ترد على نفس الاحتمال بل انما ترد على اختيار واحد من نحوي وجود الكلي الطبيعي
في الخارج وقوله لا يخفى ان اصحاب هذا القول نفوا وجود الكلي الطبيعي بمعناه الذي اختاره هذا الاحتمال فذهب
الى نفي وجود الكلي الطبيعي لان هذا النفي يلزم من اختيار هذا الاحتمال بناء على ما قررنا عند تحرير الاحتمالات
يمكنك دفع هذا فليتأمل   الش والا يلزم ادراج المتساوية في المتباينة يمكن ان يقال المقصود حصر
الاجزاء في المتباينة والمتداخلة ولهذا لم يقل اما واما بل قال او وقد والعدول عن العبارة الاولى
الى الثانية مع انها شايع في مقام الحصر والتقسيم ربما يشعر بان مقصوده عدم الحصر ولما لم يثبت عدم
تركب الماهية عن امرين متساويين على ما صحح لم يتعرض لهذا القسم صريحا ايضا كما في التقسيم الثلاثي بل سكت
عن نفيه واثباته وهذا وجه لطيف   اذ مفاد هذه العبارة منع الخلو فقط الظاهر ان هذه العبارة
اي عبارة المتن كما لم يدل على منع الجمع لم يدل على منع الخلو ايضا نعم كونه في صدد ضبط اجزاء الماهية
وانه لو كان هنا قسم آخر لينبغي ان يذكره ربما يشعر بمنع الخلو فتأمل   الش كان الجنس كالمادة
في ان الشيء اي المركب حاصل معه بالقوة اه لم يرد حصول المركب حصوله في الذهن لان كان تعقل كل واحد من
الجنس والفصل بدون الآخر وبدون المركب بل اراد الحصول في الخارج وذلك لانه لا يجب تحقق النوع المعين
عند تحقق الجنس في الخارج اذ يجوز ان يكون تحققه في ضمن نوع آخر ولكن يجب تحققه عند تحقق فصله وهذا
بناء على ان الجنس اعم من النوع والفصل مساو له   الش فالفصل علة لحصة الجنس في الذهن فيه
تعسف اذ كما ان الفصل علة لبعض صفات الجنس فالجنس علة لبعض صفات الفصل كتقومه نوعا وغيره
فقولهم الفصل علة للجنس دون العكس لا يصح على ظاهر هذا التوجيه اللهم الا ان يخصص ببعض الصفات كالتعين
ورفع الابهام وفيه تكلف والاظهر ان يحمل العلية على ما هو بحسب الذات فان الجنس باعتبار تحققه
في ضمن المادة معلول للفصل باعتبار تحققه في ضمن الصورة اذ الصورة الجسمية شريكة لفاعل الهيولى على
ما تقرر والصورة النوعية علة لتحصل الهيولى في ذاتها وتقومها نوعا فان قلت يحتمل ان يكون الصورة
عرضا بان يكون الفصل مأخوذا من الهيئة العرضية لا من الصورة الجوهرية وايضا هذا الحكم لا يجري
على هذا التوجيه فيما اذا تحقق التركيب العقلي بدون الخارجي فالجواب عن الاول انه قد مر الاشارة الى
ان الحقيقة النوعية لا يحصل من الجوهر والعرض وعن الثاني انه قد مر ايضا ان التركيب العقلي الذي لا يكون

الحقيقية

تركيبه

١٥٧

تركيبه باجزاء التركيب الخارجي لا يكون مركبا حقيقة واطلاق المركب عليه بطريق التجوز وقد اورد الشيخ ايضا
كلام   الش واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم على هذا التحقيق اعم الذاتيات في كلام الشيخ على
ذاتي كان اعم في الجملة ولا ذاتي اعم منه على قياس ما قالوا في تمام المشترك فانه بمعنى ما لا مشترك خارجا عنه بعد
للامام في شرح الاشارات على ما نقله المص وح يتوجه منع آخر على تقدير تجويز التركيب من امرين متساويين
بان يقال لا نسلم انه لو كان اعم الذاتيات لدل على الماهية المشتركة لجواز ان يكون هناك ذاتي آخر مساو له
يكون النوع او الجنس العام مركبا من امرين متساويين ولو قيل لجواز ان يكون عمومه بعروضه للنوع الآخر
فهو البحث الذي سيذكره الشارح هذا ثم ما ذكر في الشفاء من انه ليس في الفصول المقومة ما لا يقسم ايضا
لا يستقيم على تجويز التركيب من امرين متساويين فهذا الكلام ايضا مبني على نفي التركيب المذكور ولا يذهب
عليك انه اذا حمل الذاتيات في كلام الشيخ على ما لا ذاتي اعم منه يصير تقرير السند الثاني مشتملا على الخلاف
لان المساوي لاعم الذاتيات يكون اعم الذاتيات بهذا المعنى فبعد نفي كونه اعم الذاتيات لا يبقى الا اثبات ما يلزمه
وهو كونه مساويا لاعم الذاتيات والصواب في حمل كلام الشفاء ان يحمل الاعم على معناه المتبادر اي ما يكون
اعم جميع ذاتياته غيره وح تقرير المنع والسند بانه لا يلزم من عدم كونه اعم الذاتيات ان يكون اخص منه اما
اولا فبان لا يكون في النوع المفروض ذاتي اعم اصلا بان يكون النوع مركبا من امرين متساويين فقط
واما ثانيا فبان يكون هناك اعم في الجملة يكون ذلك الاعم مركبا من امرين متساويين فكل واحد من الامرين
المتساويين في كل من الصورتين لا يكون اعم الذاتيات بهذا التفسير وليس اخص منه ايضا وايضا في هذا
الحمل لا يحتاج في تصحيح قول الشيخ والا لدل على الماهية المشتركة الى البناء على امتناع تركب الماهية من
امرين متساويين لان الاعم بهذا المعنى لا بد ان يكون تمام المشترك   الش فهو اما مساو له او اخص
منه هذا الحصر قد علم مما سبق انه على احتمال ان لا يكون هناك ذاتي اعم بان يكون الماهية النوعية مركبة
من امرين متساويين والامام قد جوز تركيب الجنس العالي من امرين متساويين فليجوز في الماهية النوعية
اللهم الا ان يوجه الحصر على تقدير تحقق اعم الذاتيات   الش والمساوي له هو ما يصلح تميزه
اي تميز المساوي الذي هو المركب الذاتي المساوي للآخر   الش عما يشاركه في الوجود

والا يلزم الش على ما هو المشهور

ان حمل كلمة ما على العموم يخرج عن قسمي الفصل اجزاء الجنس العالي بالنسبة الى الماهية النوعية اذا كان تركبها من امور
متساوية كما جوزه الامام وان حمل على ما يتناول الكل والبعض فمع لزوم ارتكاب خلاف الظاهر في استعمال
كلمة ما يرد عليه انه ينبغي ان يقول الشيخ عما يشاركه في جنس او في الوجود لا تقدير الكلام على هذا
التوجيه ان الفصل هو الذي لا يصلح ان يقع في جواب ما هو على الكثرة التي كلية بالقياس اليها فلا شك انه يصلح
للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في جنس ما في الجملة وهو الفصل الذي يقسم الجنس اولا وهو الذي لا يقسم الجنس بل
انما يميز عما يشاركه في الوجود فقط واما اذا قيل فلا شك انه يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في
الوجود في الجملة لا انه يتحقق للقسم الثاني مصداق وفي التوجيه الذي ذكره المص بحمل كلام الشيخ لا يلزم
شيء من المحاذير فالصواب ذكره ولا يرد عليه شيء مما ذكره الش وله وجه صحيح سيذكره عند قول المص
متصلا باول بحث التشخص وفا انسب كان الجنس اعم مطلقا والفصل مساويا والحاصل ان المص خصص الفصل بما
يكون قريبا اما مطلقا كما هو الظاهر من كلام المص والش هناك لكنه بعيد وايضا ينبغي ان لا يكون
الجنس البعيد جنسا للماهية حقيقة بل هو جنس جنسه كالفصل البعيد فانه فصل لجنسه فيه ايضا مخالفة للمشهور
او في حمل كلام الاشارات وهو اقرب الش فليحتج كل منهما الى الاخر من جهة اخرى تصحيح هذا الايراد
انما هو بالايراد الاخير فليتأمل المعتبر في الفصل ان يميز الماهية عن غيرها بدخوله في قوامها لا
في قوام غيرها حاصله الفرق بين ان يكون الدخول والجزئية داخلة في المميز معتبرا في حقيقته وبين ان يكون
خارجا عن حقيقته شرطا للتمييز والمنفي هو الاول والمدعى هو الثاني الش وهذا الدليل مع
ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين بل من امرين متساويين فقط او امور متساوية كذلك
من غير ان يكون هناك جزء اعم هو الجنس فالاولى ان يقول على ان ما لا جنس له لا فصل له سواء كان
اثبات هذا بامتناع التركب من امرين متساويين او بادلة اخرى على ما تجده الا ان هذا الدليل انما
يتوقف على انه لا يتحقق تركب الماهية من فصول وحدها وهذا في قوة قولهم ما لا جنس له لا فصل له وقد عرفت
ان اثبات هذا الاصل قد يكون بامتناع تركب الماهية سواء كانت نوعية او جنسية من امرين متساويين فح
لم يتحقق التركيب من الفصول وحدها اذ التركيب من الفصول وحدها انما يكون اذا كانت متساوية اذ على
تقدير ان يكون بينها العموم والخصوص سواء كان العموم مطلقا او من وجه يتحقق الجنس لا محالة او يتحقق الجزء
المشترك فيتحقق تمام المشترك لا محالة او بادلة اخرى من المذكورات وغيرها على ما اشار اليه الش بقوله د

قد

قد يقام الدليل على هذا المطلب من غير استعانة بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين اه هذا الكلام كما يعين على عدم
تركب الماهية من امرين متساويين وبين او امور متساوية فقط كما هو المراد هاهنا وبين عدم تركبها من الفصول وحدها
وهو معنى قولهم ما لا جنس له لا فصل له تلازم وتعاكس قال الش هكذا فان قلت اذا ثبت امتناع تركب الماهية
من امرين متساويين ثبت المطلوب بمجرده وهو عدم تعدد الفصول القريبة لان تعدد الفصول القريبة لا يتصور
الا بان يكون متساويين ترتيب ما ذكر من الدليل على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين لو تم لدل على امتناع
تركبها من امرين متساويين فقط واما الدليل الثاني فظ واما الدليل الاول فلانه لا يلزم من الاحتياج بين الاجزاء
في التركيب الحقيقي ان يكون كل جزء منه محتاجا الى كل ما عداه بل يكفي احتياج كل جزء الى بعض ما عداه كما في المركب من
الفاصح في المواليد ح لو احتاج الجزء الاعم الى كل واحد من الامرين المتساويين لا يلزم شيء من المفاسد
المذكورة نعم لو قيل تلك الفصول لما فرض انها متساوية ومقومات للماهية اذ الفصل لا يكون الا كذلك كان كل منهما
مستقلا في تمييز الجنس ودفع ابهامه ومن المعلوم بالضرورة ان الخارج عن المحصل والمحصل لا دخل له في تقوم الماهية وكان بحث
لو انضم اليه كان كالحجر الموضوع بجنب الانسان فلم يحصل منهما ونحوه ماهية حقيقية واحدة على ما سيجيء لم يخل عن وجه
ثم المراد من الحساس والمتحرك بالارادة الحساس والمتحرك بالامكان لا بالفعل وكون الحس بالفعل متقدما على
الحركة بالفعل انما في الجملة يتقدم امكان احدهما على امكان الاخر ومع قطع النظر عن ذلك الفرق نقل الا تكثر
بالحس المطلق على الحركة الارادية ولعل المراد هو الاحساس بالحس الظ فتأمل هذا في الاعم مطلقا دون
الاعم من وجه اما الثاني فلان الاعم من وجه يجوز ان لا يتحقق في هذا النوع اصلا فلا يكون عرضيا له والجواب
بالعناية اما بان المراد بالعرضي ما يقابل الذاتي سواء كان عارضا له حقيقة ام لا واما بان المراد انه لو تحقق كان
عرضيا ليس ذاتيا او بان المراد بلزوم كونه عرضيا عدم جواز كونه ذاتيا والمال واحد واما الاول فتفسيره بحث
بان ذلك انه في المشهور فرق الجنسين في مرتبة واحدة بجنسين لم يكن احدهما جزءا للاخر وعلى هذا كان
دعوى العرضية في المقامين اي مقام العموم ومقام التباين ظاهرا اذ على تقدير كون الاعم مثلا ذاتيا للنوع
الذي كان للاخص تمام المشترك بينه وبين الماهية لو لم يكن ذاتيا للاخص لم يكن الاخص تمام المشترك
بين الماهية وبين ذلك النوع واذا كان ذاتيا للاخص كان خلاف الفرض واما على ما قرره الش من انهما
جنسا لا يكون احدهما جنسا للاخر فيتوجه انه يجوز ان يكون الاعم ذاتيا لهذا النوع وللاخص ايضا
لكن لا يكون جنسا له فلا بد من ابطال ذلك ونقول في ابطاله لو كان الاعم جزءا للاخص ولم يكن تمام
المشترك بينه وبين نوع مباين ومن المعلوم انه جزء مشترك بينه وبين النوع الذي كان الاعم جنسا
للماهية بالقياس اليه فلو لم يتحقق جزء مشترك آخر بينهما كان جنسا للاخص هف وان تحقق كان

ذلك الجزء

بعضهم الى الاعم ولنفسه انما يستقيم
في العموم من وجه كما قاله الشارح منه

مشتركا بين الماهية وبين ذلك النوع فلم يكن الاعم تمام المشترك بين الماهية وبين ذلك النوع هف وفيه نظر اذ يجوز
ان يكون للاعم نوعان متباينان للماهية احدهما كان الاعم ذاتيا له تمام المشترك بين الماهية وبينه ويحقق
فيه الاخص ايضا لكن على سبيل العروض لا الجزئية فلم يلزم كون الاعم جنسا له على هذا التقدير لانه لم
يكن تمام المشترك بين الاخص وبين نوع مباين له مع انه يكون تمام المشترك بين الماهية وبين نوع ما مباين له معتبر في
الجنسية وكان النوع الاخر يتحقق فيه الاعم على ان يكون عرضيا له ولم يتحقق فيه الاخص اصلا تحقيقا للعموم
ولا ينفع الجواب بان المراد من العموم ان يتحقق الاعم في نوع مباين للاخص على ان يكون ذاتيا له وهو ههنا
كذلك اذ هذا يحصل الصورة المذكورة داخلة في قسم المتباينين ويتوجه انه لا يلزم ان يكون كل منها
عرضيا للنوع الذي يكون الاخر تمام المشترك بين الماهية وبينه كما ذكرنا فتأمل الشارح كما يكون
اعم مطلقا فيه نظر لانه اذا كان احدهما اعم مطلقا من الاخر فاذا اجرى الكلام في الاعم بان تحصله بالفصل
وبالاخص لا الاخص لما كان مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل الاخر الا باعتبار تحصله في نفسه
فيلزم ان يكون تحصل كل منها علة ناقصة لتحصل الاخر فيلزم الدور واجراء في الاخص لما كان لم يحصل
في نفسه بلا مدخلية الانضمام الى الفصل والجنس الاخر بخصوصه من حيث الذات فلو تحصل الاعم
به مع الفصل لم يلزم الا توقف تحصل الاعم على تحصل الاخص في نفسه لا على تحصله الحاصل له بالانضمام
والتركيب حتى يلزم الدور واما اذا اجرى الكلام في الاخص بان تحصله كان بالاعم والفصل ولما لم يكن
للاعم تحصل في نفسه قبل التركيب يلزم على تقدير توقف تحصل الاخص عليه توقفه على تحصله
الحاصل بالتركيب فيلزم الدور ولم يتوجه ما ذكر الشارح مع انه يرد عليه اعتراض اخر لا اختصاص
لهذا الاعتراض بهذا التقرير الا ان يقال هذا الاعتراض مبني على ان يراد بالتحصيل رفع الابهام
حتى المراد في هذا التقرير بانه رفع الابهام حيث اشار اليه بقوله ولما كان كل واحد منهما مبهما
لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصل الاخر الا بعد تحصله في نفسه ولم يتعين في التقرير الاول ان
المراد بالتحصل رفع الابهام فلم يتوجه هذا الايراد لكن توجه على الشارح انه على هذا الاوجه للقول
ببقاء الايراد المذكور بحاله كيف والايراد المذكور مشتمل على الترديد في المراد بالتحصل وههنا
قد يتعين المراد بنوع من التحصل ولو لم يورد السؤال المذكور على التقرير الثاني على وجه الترديد لا يمكن
حمل كلامه على انه اراد ان حاصل السؤال المذكور وخلاصته يجري ههنا فتأمل ثم يمكن ان يقال في صورة
العموم من وجه بين الجنسين ان يكون التحصل التركيبي لكل منهما متوقفا على تحصل الاخر في نفسه قبله

159

التركيب الحاصل ان كلا منهما من حيث العموم يتوقف تحصله على تحصل الاخر من حيث الخصوص فيلزم تعدد العلة
والنقض لا يلزم الدور وكذا ما اورده على التقرير الاول بقوله وايضا نمنع قوله لو كان جنسان في مرتبة
واحدة لكان لها فصل مشترك بين التقريرات الثلث اذ هذه المقدمة مبني عليها الجميع فتأمل
لان حاصل هذا التقرير ان الجنس لو تحصل بالفصل وحده اه هذا التوجيه بعيد اما اولا فلانه ينبغي
للمجيب ان يختار الشق الاول ويدفع المنع بدعوى البداهة بلا حاجة الى زيادة مؤنة التقرير واما ثانيا
فلانه مدار اندفاع الايراد لما كان بيان ان المراد من التحصل ينبغي بيان ان المراد منه صريحا لا انه يفهم من كلامه
ضمنا حيث قال ولما كان كل واحد منهما مبهما اه واما ثالثا فلان دفع المنع لما كان بدعوى البداهة فينبغي
له هذه الدعوى صريحا والحال ان كلامه خال عن هذه الدعوى مطلقا فتأمل واما التقرير الاول فيحمل على
ما قرره اه لا يذهب عليك انه اراد بهذا الكلام دفع الايراد الاول للشارح على تقرير الاول ولم يتعرض
لدفع النقض لانه مشترك الورود على ما قررنا ويرد على هذا الجواب انه لم يدخل لما هو خارج عن المحصل
والمحصل في النوع لكن الكلام في ان الجنس الاخر لم لا يجوز ان يكون له مدخل في تحصل هذا الجنس
ايضا وح لم يكن خارجا عن المحصل ويمكن ان يقال لما كان الفصل مستقلا في رفع الابهام عن كل واحد
من الجنسين وكان المراد في هذا التقرير بالتحصل رفع الابهام فتحصل كل واحد من الجنسين بالفصل
وحده ولا مدخل للجنس الاخر فيه اذ لا مدخل له في رفع الابهام فتأمل فالمغير فيه ما فيه وجه
التأمل انه يجوز ان يكون التحصل في نفسه لكل منهما من حيث الخصوص علة للتحصل التركيبي للاخر فلا
يلزم دور العلية فتفصيل كلام الشارح هكذا ان اريد بالتحصل التحصل التركيبي فنختار ان تحصل كل منهما
كان مع تحصل الاخر ولا استحالة فيه وان اريد التحصل الخفي الاعم فنختار ان تحصل كل منهما تحصلا
تركيبيا يتوقف على تحصل الاخر في نفسه بلا مدخلية التركيب فلا دور اصلا وعلى التقديرين لا يلزم
دور العلية فتأمل الاولى اسقاط قوله سواء اه توجيه كلام الشارح ان سواء هنا للاستثناء
المنقطع وان كان مجازا خلاف الاصل بقرينة نفي الفصلية والامر فيه هين فتأمل الشارح اقول
يمكن دفع هذا الاعتراض من غير بناء على تلك القاعدة الى قوله لانه خلاف المفروض فان قوله الاعم ان لا
للتعين فان المفروض انه لا يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع واحد كما يدل عليه تنوين التنكير المفيد للوحدة
قلت كون هذا التنوين للوحدة غير مسلم ولو سلم فنقول هذا الان الكلام كان مفروضا في ان الاعم كون الشيء
جنسا وههنا يكون الجنس تمام المشترك بين الماهية ونوع واحد حتى يقاس عليه لا علاوة ايضا

التعريف المشهور للجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو شامل لما ذكر عليه لا
لتخصيص الكثيرين بالاثنين فقط بل لم يرتفع اختصاص الكثيرين بما فوق الاثنين على ما يدل عليه
اللفظ مع صيغة الجمعية فلا اقل من ان يشملنا وكذا ايضا ولا غرض يحمل على ذلك التخصيص اي تخصيص الجنس
بما يكون تمام المشترك بين الماهية ونوع واحد حتى يلزم اختلال تعريف الجنس وفي انحصار الذاتي في
الجنس والفصل بل حصر الكلي في الخمس لا يقال يمكن اتمام الدليل من غير ابتنائه على الاصل المذكور وهو امتناع
تحقق جنسين لماهية واحدة في مرتبة واحدة بان يقال هذا الجزء المشترك ان لم يكن تمام المشترك بين
الماهية ونوع ما مباين فلا بد من تحقق تمام مشترك في الجملة اما ان يكون ذلك الجزء مختصا بذلك
فكان فصلا للجنس او كان فصلا بعيدا للماهية والا كان يتحقق في نوع مباين تمام المشترك فاما ان يكون
تمام المشترك بين تمام المشترك وبين ذلك النوع فيلزم خلاف المفروض او كان جنسا لتمام المشترك
فكان جنسا للماهية او يكون بعضا من تمام المشترك فيتحقق تمام مشترك آخر ويعود الكلام اما ان يختص
او يشترك وعلى الاول كان فصل الجنس وعلى الثاني ان كان تمام المشترك و كان جنسا والا
تحقق تمام مشترك آخر وننقل الكلام اليه ويتسلسل وعلى هذا كان كل تمام مشترك بعينه مساويا كلا
بالنسبة الى اللاحق فيلزم التسلسل في جانب العلة لانا نقول لا نسلم انه اذا كان جنسا لتمام المشترك
كان جنسا للماهية وانما يلزم ذلك لو كان جنس الجنس جنسا وهو غير ثابت على تقدير كون تمام
المشترك الثالث عين الاول على ما اورده المعترض ويظهر ذلك في المثال المضروب
لهذا وكون تمام المشترك الثالث عين الاول وذلك بان يفرض الماهية هي الانسان وفرض
بازاءها الفرس وكان تمام المشترك بين الانسان وبينه هو الجسم النامي الحساس وهو الحيوان وكذا
فرض بازاءه الشجر وكان تمام المشترك بين الانسان وبينه هو الجسم النامي المنتصب القامة وفرض ان
البعض المشترك هو الجسم النامي وسواء قلنا تمام المشترك الاول الذي هو الحيوان لتحققه في الشجر وعدم تمام
لتحققه في الفرس فان قيل لو كان اعم من الجسم النامي المنتصب القامة تحقق في نوع مباين له
فنقول ذلك النوع هو الفرس فان قيل لا يجوز ان يكون تمام المشترك بين الماهية وبين ذلك النوع
الذي هو الفرس في فرضنا فلا بد من تمام مشترك آخر نقول تمام المشترك الآخر هو الحيوان فيظهر انه يجب (?)
ان يكون تمام المشترك الثالث عين الاول اذ يصير النوع الثالث هو النوع الاول ويظهر لك

ابضا

ايضا ان الجسم النامي على هذا الفرض كان جنسا لكل من الحيوان والجسم النامي المنتصب القامة لانه كان تمام المشترك
بينهما مع انه ليس جنسا للانسان لانه ليس تمام المشترك بين الانسان والفرس ولا تمام المشترك بينه
وبين الشجر على ان هذا الدليل لو تم لكان دليلا آخر على هذا المطلب وليس هو الدليل الذي ادعوا توقفه على
امتناع ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة واما تحقيق المقام فقد تعرض له الشارح وقد مر منا مزيد
كلام في ذلك في فواتح الحواشي فارجع اليه فتأمل   لان المتمثل هو ان كلا من الجنس والفصل لا يخفى عليك
انه على التوجيه الاول يكون ذكر الجنس للتشبيه والتنظير لما هو بصدده ويكون كلمة الكاف في عبارة المتن
للتشبيه لا للتمثيل وعلى الثاني لما كان المذكور مثالا معينا لتحقق الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي المتحقق
الثلث في مثال آخر كقولنا الحيوان كلي فحمله على التنظير لا يخلو عن سماجة لان نظير المطلق اعم هو المطلق
لا المخصوص حمل الاستاد المثال في كلام الشارح على ما هو الظاهر المتبادر منه وهو ان يكون من جزئيات المثل
لا من جزئيات ما هو مثال له وجعل كلمة الكاف في المتن للتمثيل ووجه عدم حسن المطابقة بان المثال لا بد ان
يكون من جزئيات الممثل لا من جزئيات مفهوم آخر وعلى هذا التوجيه كان الممثل هو مفهوم الجنس والفصل
الطبيعي والمنطقي والعقلي والمثال من جزئيات الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي ويرجع حاصل الكلام
الى ترديد في كلام الموجه بانه ان حمل كلام المص على انه مثال وجزئي لما ذكر فلا يخلو لا يحسن المطابقة
بين المثال والممثل وان حمل على التنظير فيتوجه عليه انه لا مطابقة بين النظيرين لاطلاق احدهما
وخصوص الآخر فعلى كل من الشقين يلزم عدم حسن في الكلام حمل الاستاد المثال الواقع
في كلام الشارح على معناه الظاهر المتبادر منه رعاية لحق اللفظ ولا المنافاة بانه على التوجيه الشارح
لا ينبغي ان يقال لا يحسن المطابقة بل انه لا يصح المطابقة وبانه عدم توافق النظيرين في العموم والخصوص
ليس في مرتبة جعل جزئي من مفهوم مثلا جزئيا لمفهوم آخر لو وردت فانما يرد على الشارح في حمل كلام
الموجه فاما الاستاد فهو في صدد بيان مراد الشارح ومقصوده على ما هو مقتضى لفظه هذا غاية توجيه
كلامه ره والحق ان هذا تكلف والحق ان يحمل المثال في كلام الشارح على معنى النظير فان اطلاق المثال على هذا
المعنى غير غريب في كلامهم ويوجه كلام الشارح بانه عدم الحسن من جهة عدم التوافق بين النظيرين في العموم
والخصوص على ما ذكرنا او من جهة عدم التوافق من اجل الاشتباه بين المنطقي والطبيعي في الممثل من
حيث الثلث والمفهوم وفي المثال من حيث الاشتباه والامر فيه هين فتأمل   الشارح فالانقسام الى
المفرد والمتعدد لا يكون الا للجنس اه فان قيل عدم صحة الانقسام الى المتعدد والمفرد انما هو لان الفصل
على ما اعترف لا يكون لماهية واحدة متعددا والحال انه قد صرح بتعدده بقوله منها هو الله فالكلام

١٦٠

161

وكما يفهم من كلام الشيخ امتناع وجود صورتين في مرتبة واحدة حيث قال ان الصورة القائمة لشئ
واحدة ثم اعلم ان كلام الشيخ نص في ان يكون التركيب الخارجي من المادة والصورة مستلزما للتركيب
العقلي من الجنس والفصل وكلام مرة يبنى على عكس ذلك فمن مجموع الكلامين يحصل التلازم والتعاكس
بين التركيب الخارجي والعقلي فتأمل والله اعلم بالمطلوب   الشرح وانما يق له فصل للهيئة باعتبار
انه فصل لجنسها هذا الرأي بعيد لان فصل الجنس لا شك انه جزء للنوع حقيقة فهو بالنسبة الى
النوع لابد ان يكون اما جنسا حقيقة او فصلا حقيقة فان لم يكن الاول تعين الثاني والقول
بان حصر الكلي في الاقسام الخمسة لا يعتبر فيه كون المقيس اليه احد هذه الاقسام حقيقة البتة
بل كونه احدها اما بالذات او بالعرض فيخرج من خلاف الظاهر يقتضيه ان خاصة الجنس داخلة
في خاصة النوع وكان خاصة النوع اعم من ان يكون خاصة له حقيقة او خاصة لجنسه و
ذلك موجب لخلط الخاصة بالعرض العام اللهم الا ان يعتبر التمايز بالحيثية فيكون مثل الماشي
خاصة للانسان من حيث اختصاصه به بالنسبة الى غير الحيوان وكان عرضا له من حيث تحققه
في سائر الحيوانات ثم التزام كون جنس الجنس جنسا للنوع حقيقة وفصل الجنس ليس فصلا
له حقيقة لا يخلو عن تعسف ثم لابد من تصرف في تعريف الفصل بان يصطلح على ان المقول
في جواب مساواة شئ ما هو مميز للشئ عن جميع ما عداه واي غرض في هذا الاختيار حتى يلتزم
لاجله ارتكاب تلك التمحلات وبعد ذلك كله ما ذكره هيهنا من مساواة الفصل لما هو
فصل له منافي لما حققه في توجيه كلام الاستاذ على ما مر من ان الفصل قد يكون اعم
من الجنس كالناطق عند من جوز تحققه في بعض الملائكة وغاية توجيهه ان يق
اراد هيهنا بالمساواة ان لا يتحقق في شئ اخر على ان يكون ذاتيا له وما ذكره هنالك
فاراد صدقه على بعض الملائكة على نحو العروض فتأمل   المص التشخص من الامور
الاعتبارية اعلم ان المذاهب المشهورة في التشخص ثلثة احدها ما اختاره الاوايل وهو انه
التشخص بمعنى التميز الجزئي اي هذا المفهوم الاضافي وليس في حقيقة الشخص امر وراء ما في
الحقيقة النوعية نعم يدخل في هوية الشخص الاعراض المكتنفة بالماهية والاختلاف
بين الكلي والجزئي كالانسان وزيد مثلا انما هو بنحو الادراك فان الانسان اذا

كان

عام

الشخص

كان ما نعا لهذا التقسيم في الفصل قد اوضح الحق فلا وجه لتخصيص هذا التقسيم بالجنس قلت ان المص اورد هيهنا
تقسيمين الاول التقسيم الى العالي والسافل والمتوسط باعتبار الوقوع في المرتبة وهذا التقسيم يجري في الجنس بالذات
وفي الفصل بواسطة الجنس وتسمية كل قسم منه باسم خاص باعتبار الجنس الذي ذلك الفصل مقسم له مثلا
ان الفصل المقسم للجنس العالي فصل للنوع الذي تحته دون غيره وتسميته بالعالي باعتبار انه مقسم للجنس العالي
بالعالي ولهذا قال المحقق وفصل كل جنس في مرتبته الثاني التقسيم الى المفرد والمتعدد وجعل هذا التقسيم
مخصوصا بالجنس بناء على مذهبه لان معناه ان الماهية الواحدة قد يكون اجناسا متعددة وقد يكون جنسا
واحدا وهذا لا يجري في الفصل على رأيه فتقسيم المفرد ليس هو العالي والسافل والمتوسط المذكور سابقا
بل قسيمه مقدر واشار اليه الشارح بقوله ومنه ما هو غير مفرد بقي شئ وهو ان الفصل وان لم يحتمل التعدد لكنه
داخل في القسم الاول وهو المفرد والمفرد ينقسم اقساما اربعة العالي والسافل والمتوسط وقد ذكر
في التقسيم الاول والمفرد الذي لا يقع في المرتبة فلم يتعرض له والوجه انه يعلم ذلك بالمقايسة
وكذا ان اراد به تحصيله نوعا اه يمكن اختيار هذا الشق والقول بان البديهة تشهد بان المركب من الجنس والعرض
لا يكون محصلا لطبيعة الجنس فان الجنس لا يحتاج في ان يصير نوعا الى نفسه بل انما يحتاج الى الفصل
فلا يكون ما فرض فصلا تمام فصلا بل الفصل هو جزؤه والجواب ان المجموع له مدخل في تحصيل النوع الحاصل
من الفصل والجنس اي الجنس المعتبر مرتين والجزء الاخر من الفصل وانت تعلم انه يمكن اجراء هذا السؤال
والجواب في الشق الاول فتأمل   فيه نظر لانه اه قد مر انفا ما يعين في توجيه هذا النظر   قال الشيخ
في الهيئة الشفاء واما العلة الصورية ففهم تناهيها مما قيل في المنطق يحتمل ان يكون ذلك اشارة الى ما قيل
في المنطق من تناهي الفصول المقومة للماهية ثم كان كلام الاستاذ وكلام الشيخ متعاكسان في الدعوى والدليل
فما جعله الشيخ دعوى جعله الاستاد دليلا وما جعله دليلا جعله دعوى وظني ان ما فعله الاستاد اظهر واولى
ويحتمل ان يجعل في تلك الاشارة الى عدم تعدد الفصول في مرتبة واحدة ويجعل هذا مع قوله ما علم اه دليلا
تاما وبيانا ان الصور لو كانت غير متناهية لزم ذلك تصور على وجه يجوز دون الترتيب ومع الترتيب لزم
الاول بما قيل في المنطق والثاني بما علم اه وراعى هذه الطريقة في التعريف الاخر وهو قوله وان وبو
معطوف على ما في قوله مما قيل فيكون دليلا على تناهي الصورة والمقصد بالاستشهاد اتحاد الصورة
مع الفصل وهذا يفهم من كلام الشيخ في الموضعين الاول في الاحالة الى المنطق على الاحتمالين كما
ذكرنا والثاني في توصيف الصورة بالعموم والخصوص فانه انما يصح باعتبار اتحادها مع الفصول ونحوها

ذكرنا

ولئن قلت ان علم الواجب تعالى بالجزئيات هو بطريق تعقل الصرف كما قررت ظاهر ان يجوز صدقه على الكثيرين والا لم يكن تعقلا وهذا التجويز نقص بالنسبة اليه تعالى بلا ريبة فنقول في الجواب ان علمه تعالى ولو كان تعقليا صرفا لكن لا نم انه تعالى يجوز صدقه على الغير لعلمه تعالى مانع من التجويز والمراد نعلم هذا المانع وهذا كما يقول المنطقيون المفهوم اذا اعتبر نفس تصوره من الشركة فكلي وفائدة التقييد بنفس التصور ان مفهوم الواجب لما يلاحظ مع برهان التوحيد فالعقل لا يجوز صدقه على الكثيرين ولكن نفس تصور الواجب غير مانع من الشركة فالمانع هو تصور الواجب مع برهان التوحيد فلعل تعقل الجزئي ايضا يكون من هذا القبيل فان علمه تعالى به وان كان تعقليا لكن فيه مانع يمنع من تجويز صدقه على غيره

وهذا المانع بمنزلة برهان التوحيد في مفهوم الواجب تامل

محفوفا بعوارض معينة محسوسة وكان يتعلق به الاحساس كان جزئيا واذا كان يتعلق به الادراك مجردا عن تلك العوارض وهو الادراك التعقلي كان كليا وقولهم في تعريف الكلي ما كان نفس تصوره غير مانع من الشركة اى نفس هذا النحو من الادراك وهو الادراك التعقلي مثلا يلايم هذا المذهب فلا حاجة الى تأويله بان المراد انه نفسه غير مانع من الشركة من حيث انه متصور اى مع قطع النظر عن جميع ما يغاير نفس مفهومه من المتصور وبهذا التحقيق يظهر الفرق بين الجزئيات والكليات الفرضية ظهورا تاما اذ الادراك الاحساسي مانع من الاشتراك بين كثيرين دون الادراك التعقلي وكذا يظهر وجه قولهم ان افراد الفرس مثلا من الافراد الفرضية للانسان وذلك لان ادراك الانسان من حيث انه ادراك تعقلي لا يمنع اشتراكه بين تلك الافراد وكذا يظهر توجيه كلام الحكماء ان الواجب تعالى شانه لا يعلم الجزئيات لان الادراك بالوجه الجزئي لما كان بالة الاحساس وهو منزه عنه فلم يكن علمه تعالى من هذا القبيل بل علمه اعلى منه وهو التعقلي المقدس عن شوائب المادة فان قلت العلم الحضوري يكون على الوجه الجزئي ايضا كالاحساس والمشهور بينهم ان علمه تعالى بالاشياء حضوري قلت اختار الشيخ في الاشارات ان علمه تعالى على سبيل ارتسام الصور تحرزا عن لزوم عدم علمه تعالى بالمعدومات قبل وجودها على ان المقسم في الكلي والجزئي هو المفهوم وفسروه بالصور الحاصلة في العقل هذا والفرق بين الكلي والجزئي على هذا المذهب في المشهور بامر اخر وهو ان الجزئي عبارة عن المهية النوعية مع العوارض والكلي هو المهية مجردة عنها وثانيها ان التشخص جزء عقلي للشخص موجود في الخارج بوجوده كما هو شان الاجزاء العقلية عند المحققين القائلين بوجود الطبايع في الاعيان وثالثها انه جزء عقلي للشخص وغير موجود في الخارج كسائر الاجزاء العقلية عند من نفى وجود الطبايع فظ قول المص انه انما مذهب الاوايل والشارح حمله على الثالث فجعل التشخص جزءا للشخص وغير موجود في الخارج وهو كما ترى

كما ذكره الشارح

الشارح لا وجود له في الخارج لوجهين يرد على هذا الدليل امران احدهما ان تشخص التشخص يجوز ان لا يكون موجودا عينيا ولا يخفى عليك ان بناء هذا الدليل الايراد على ان مفهوم التشخص له حقيقة نوعية والا لامتنع اتصاف الشخص بالتشخص العدمي لانه من الصفات العينية وقد تقرر ان الاتصاف بالصفة التي شانها الوجود العيني لا يتصور بدون وجود الصفة عينا وتوجيه كلام الشارح انه يجوز ان يكون التشخص متشخصا بنفسه لا بتشخص زايد عليه وثانيهما ان تلك التشخصات لما كانت اجزاء عقلية غير متمايزة في الخارج فلا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع التحليل كما في اجزاء الجسم بعينه وقد سبقت الاشارة اليهما جميعا الشارح الثاني انه لو وجد لا يرد عليه انه عروض التشخص

بو

هو للنوع لا افراد الحصة منه لانه عارض للحصة وايضا لايتم هذا فيما اذا كان النوع منحصرا في شخص اذ لا يعقل ح طلب الترجيح على ان المرجح يجوز ان يكون امرا مميزا لا يكون تشخصا لان التميز اعم من التشخص على ما سيجيء ولو سلم فيجوز ان يكون على سبيل التعاقب والتعريض اللايق بالمقام ان يقول لو كان التشخص موجودا عينيا لامتنع اتصاف المهية به في غير الخارج على ما تقرر عندهم ان الاتصاف بالصفات العينية لا يتصور في الذهن ولهذا قالوا لوازم المهيات اعتبارية والاتصاف الخارجي فرع على وجود المهية في الخارج كما هو المشهور

١٦٢

فيلزم ان يكون غير المعين موجودا في الخارج في المرتبة وظ انه قال تتقدم الوجود على التشخص الزمه الشارح لا يقال وجود المعروض انما هذا في العارض بمعنى القائم واما في العارض بمعنى الخارج المحمول فلا والا لزم تقدم كل من الجنس والفصل على الاخر في الوجود وما نحن فيه من قبيل الثاني لان التشخص من الاجزاء العقلية يكون نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس على ما ذكره الشارح اللهم الا ان يقال المراد تقدم ذات المعروض على العارض من حيث انه عارض والمذكور في لفظ الشارح ان المهية بالوجود لم تتصف بلوازمه فتامل ويرد على قوله فان التمايز هناك عقلي لا خارجي انه ان كان المراد التمايز بين الحصص وحصص النوع من الجنس بحسب العقل فكذا التمايز بين التشخصات وحصص الاشخاص من النوع ضرورة ان التشخص من الاجزاء العقلية كالفصل وان اراد ان الفصل مميز للنوع انما هو في العقل دون الخارج بخلاف التشخص فمن البين انه ليس كذلك اذ لا فرق بينهما الا بان التميز بالفصل تميز لا يجعل المتميز به جزئيا بخلاف التميز الحاصل من التشخص وكما ان زيدا ممتاز بالتشخص عن عمرو في الخارج فكذلك الانسان ممتاز بالناطق عن الفرس في الخارج فلا فرق فتامل الشارح ولو سلم فذلك الشيء هو المخصص آه اى لو سلم ان الجزء العقلي للموجود الخارجي لا بد ان يكون موجودا خارجيا فنقول لعل ذلك الشيء الاخر المنضم الى الانسان الذي هو جزء زيد تلك العوارض التي لا نزاع لاحد في وجودها وليس المراد نفس تلك العوارض حتى يتوجه ان تلك العوارض ليست متحدة مع المهية ذاتا وجعلا ووجودا لانها غير محمولة على الشخص ولا على المهية بل المحمولات الماخوذة منها هذا واعلم ان من لم يقل بان التشخص مركب من المهية والتشخص كالشيخ ومن تبعه وحذوه يقول بالفرق بين حقيقة الشيء وهويته وان حقيقته هو المهية فقط واما هويته فانما هي المهية مع الاعراض المخصصة فتلك الاعراض خارجة عن حقيقة الشخص وداخلة في هويته فما ذكره صاحب المواقف من ان زيدا لا بد ان يكون مشتملا على امر زايد على الانسان ان اراد حقيقته فغير مسلم وان اراد هويته فمسلم لكن تلك الامور هي الاعراض هذا هو ظ مسائل الشرح

منطوق

تميزه

انما الجزء العقلي

ويرد عليه انه قد ثبت كون ذلك الامر لابد ان يكون متحدا مع الانسانية في الوجود والا لم يصح حمل المهية
على افرادها التي هي تلك الهويات وتلك الاعراض ليست كذلك نعم يمكن ان يقال بان المركب من المهية وماينا[فيها]
فلا يحمل عليه المهية كالسرير المركب من الخشب والهيئة وقد نقلناه عن الشيخ فتذكر بل المتشخص في
الحقيقة هو نحو وجوده الخاص لا يخفى ان كلام الشارح نص في ان تلك العوارض هي المتشخص بمعنى ما به التشخص لا الافراد الذي
اشار اليه بقوله بل المتشخص معناه على ما تقتضيه السوق بل ما به التشخص الوجود الخاص وكلام الفاضل في ان التشخص هو الوجود الخاص
والجواب بان اراد بالمتشخص في قوله بل المتشخص التشخص لانه كثيرا ما يسمى التشخص متشخصا كما يسمى الفصل متنوعا بل
المتشخص في الحقيقة هو التشخص كما ان المتنوع حقيقة هو الفصل وصحة الاضراب بناء على ان لازم معناه يغني ان التشخص هو الوجود
الخصوصي مما به التشخص هو على الوجه لا تلك الاعراض المتاخرة عنه نظرا الى الخفيات التي لا تاثير لها ... الى الخفيات التي
بانكان المتشخص اتحد وليله اذا كان التشخص عدميا كان التشخص العدمي كان وجوديا ويلزم كون التشخص الذي فرض كونه عدميا
وجوديا ايضا ... الامثال وان كان تلك المقدمة مطوية على ما هو مصرح في كلام الشروح حتى يلزم الابراد
يكفي في وجودية مفهوم كون بعض افراده موجودا ونقيضه كون جميعها موجودة وذلك لا ... والفرس واندفاع الايراد
حينئذ ناظرا الى الخفيات ... على السيد ... اقول بدلالة الزم هذا الالزام ... ان ... الا مثال توجه
ح فنقول ... على تسليم كون العدمي المعدوم لا بد ان يكون عدم امر انما سلم في هذا الشيء ... ولا يخفى ما فيه وقوله فيه
بحث ... نقض الشيخ ومنع التمامية المذكور في الشرح ولا يذهب عليك ان هذا الدليل منقوض بجميع ما علم كونه عدميا كالعمى
مثلا الش ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي فيه بحث اذ بعد تسليم كون العدمي اي المعدوم لا بد ان يكون عدم امر
يلزم كون نقيضه وجوديا اي موجودا والا لكان معدوما والمفروض ان المعدوم لا بد ان يكون عدم امر فيلزم كون نقيض السلب
السلب فهو في ... الوجه ان نقيض السلب انما هو الايجاب ولا يكفي ورود السلب على السلب الا بذهب ... الخط
الوجود والثبوت ولا لازم ان يكون للسلب نقيضان فتامل الش فيتخصص بتخصص الاول تخلف المعلول عن علته
لا يقال اذا كانت الطبيعة من حيث هي علة مستقلة للتشخص يكون اللازم عدم تمكن زوال ذلك التشخص عن تلك الطبيعة
بان كانت الطبيعة متحققة في زمان لم يتحقق معها ذلك التشخص لا ان يتحقق ذلك التشخص في جميع افراد تلك الطبيعة
لانا نقول اذا كانت الطبيعة علة مستقلة للتشخص المفروض كان هذا التشخص لازما لتلك المهية وما يلزم المهية من حيث هي
بلا شرط امر آخر لا يمكن عدم اتصاف فرد منها بذلك اللازم بل في العقول العلية لما كانت لا ... نفس المهية كان لازمة لكل
فرد منها فكل فرد يكون علة لذلك التشخص ولا يخفى ما في الاخير فتامل فانه متفرع على المحل عندهم بحسب الوجود هذا
مدفوع عنهم لان مرادهم من الاحتياج الى المحل اعم من ان يكون في الوجود او في التشخص والحال الجوهر وان لم يحتج الى

المحل في الوجود لكنه يحتاج اليه في التشخص على ما هو المشهور نعم يمكن ان يقال يجوز ان يكون تشخص كل واحد من الحال والمحل بالاخر
على ما ذكره الامام في شرح الاشارات من ان تشخص كل واحد من الهيولى والصورة بالاخر فتامل فيه ثم ههنا
احتمال آخر وهو ان هذا الامر حال في مهية ذلك التشخص لا في نفس التشخص وعليك بالتامل حتى يندفع هذا الاحتمال
وتعددها الى مهياتها القائل اخذ تماثل المواد ولم يبينه كان جعلا مفروغا عنه اما بناء على انه ...
حتى يكون كلاما جدليا او على الانقلاب ... لانه قطعية فيكون ... ح يندفع النظر المذكور ولعل الاولى
ان يقال توجيهه قال والاولى اشارة اليه وقوله اذ لو كان الدليل تكثر المواد المختصة بنوع كالماء وجعله دليلا على
ان تكثر المواد المتماثلة سببا آخر لا بسبب المهية للزوم الخ غير ملايم اذ بعد فرض كون المواد متكثرة متماثلة
لا يمكن ان يكون نوعها منحصرا في شخصها وبهذا الا صريح التناقض والجواب ... مرجع الجواب على ما قرره صاحب
المواقف ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر ومعلوم ان مرادهم
من قولهم علة التشخص لا يجوز ان يكون امرا حالا في المتشخص ان علة التشخص لا يجوز ان يكون امرا حالا في المتشخص بهذا التشخص
لا بتشخص آخر لانه في الحقيقة يكون حينئذ حالا في متشخص آخر فلا يرد ما اورده صاحب المواقف ايضا وذلك لان
ما اورده صاحب المواقف مبني على ما بنى المعترض ايراده عليه وهو ان المادة في الاشخاص العنصرية متكثرة
بالتشخص فاذا تقرر انها تتخصص بتشخص واحد لا يتكثر بالذات انما يتكثر عرضه سقط هذا الكلام بالكلية ولا يرد عليه
ما اورده ايضا وقوله ايضا اشارة الى انه يرد ما اورده على التقرير المذكور في الشرح وان كان يندفع الجواب الش
فان قيل تحرير خلاصة ما ذكره في تكثر اعراض المادة في تكثر افراد المهية النوعية بانه لما جاز ان يكون تلك العوارض
تكثرت بسبب الاستعدادات المتعاقبة على المادة فلم لا يجوز ان يكون تكثر افراد المهية النوعية بسبب الاستعدادات
المتعاقبة على المهية من غير حاجة الى المادة نعم يندفع هذا بما ذكره الشارح من ان الاستعدادات المتعاقبة فرع المادة
عندهم وهذا الكلام مبني عليه قلت ان المادة لها تشخص واحد على ما ذكره وتلك الاستعدادات وان كانت متعددة
لكنها واردة على تشخص واحد وكون العوارض الواردة على تشخص متشخصا بعوارض اخر حادثة بعدها على ذلك التشخص
ليس مما ينقبض عنه العقل للاشتراك في المحل بخلاف الاستعدادات الواردة على تشخص آخر من تلك المهية
وليس هذا الا مثل ان يكون اعراض زيد متشخصا بعمرو والذي يوجد بعد عمرو ولا يذهب عليك ان هذا الكلام مبني على
كون المادة تشخصا واحدا وكلام المجيب كان مبنيا على تعددها تشخصا فلهذا اورد صاحب المواقف الايراد عليه
انها لوازم لمتشخصاتها الحقيقية الاولى ان يقول بل لمتشخصها لان متشخص المادة هو نفس

١٦٣

مهيتها ح

وليس ههنا تعدد واراد بكونها لوازم لها ان نوعها لوازم لها   يمكن ان يقال انهم اثبتوا على زعمهم جوهرا بسيطا
ليس متقوما بمحل فيه لا يخفى عليك ان كونه ليس متقوما بمحله يكفي في مطلوبه لانه لما كان جوهرا فلو كان له محل
كان متقوما له فهف واما كونه بسيطا وكونه ليس متقوما بما يحل فيه سواء جعل بمعنى ان المجرد لا يتقوم بما
يحل ذلك المجرد فيه او بمعنى لا يتقوم ذلك المجرد بشيء حال فيه فيكون المقصود في الاول نفي الموضوع عنه
وفي الثاني نفي الحال فلا يتوقف عليه مقصوده ولعل الفائدة فيه التنبيه على نفي المادة عنهم مطلقا وانه لا
يتصور هناك ثبوت مادة بالمعنى الاعم سواء كان موضوعا اولا وسواء كان داخليا او خارجيا فتامل
بل ليس ح من الافراد الفرضية اه هذا مبني على ما عرفت من ان الكلية والجزئية باعتبار نحو الادراك
وحاصل الحاصل ان الادراك التعقلي من حيث انه ادراك تعقلي لا يمنع عن تجويز العقل صدقه بحسب ليس ح على افراد
ح وسيجيء هذا في كلامه ره   فيه ان الملازمة نظر والسند انه يمكن ان يتعقل الشخص بالوجه العرضي
او يتعقل باجزائه الاولية فقط او يتصور فانه وحقيقته على سبيل الاجمال دون التفصيل هذا ولا يذهب
عليك ان الحق على راي الاستاذ والاخيرات في الادراك بالوجه العرضي ليس ادراكا له لانه الشيء حقيقة على ما مر
والغرض ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية فيه ان في الصورة المفروضة قد انضم الجزئي الى
الكلي غاية الامر ان الجزئي المنضم الى الكلي مشتمل على كلي وجزئي آخر وهكذا الا ان ينضم الكليات الصرفة
بعضها الى البعض كما يقتضيه قوله والغرض ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية ولا يتم هذا الا بالتشبث
بما قاله السيد وسيما بالبرهان الاسد الاخصر وتقريبه ههنا ان العقل اذا لاحظ اجمالا ان جزئية
كل منها انما يحصل من آخر فاذا لم يكن ههنا جزئي بذاته لم يتصور حصول الجزئي اصلا فكن الاستاذ الاجهول به
فتامل   الشارح ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقلي قد يراد بالعقلي ما يحصل في العقل
المقابل للطبيعي والمنطقي وفائدة التقييد به بيان علة الحكم وحاصله ان الكلي ما يحصل في العقل والجزئي
ما يحصل في الحس ولا يحصل بانضمام معقول الى معقول محسوس ح الا المركب من المعقولين معقول
وليس بمحسوس وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده الشارح عليه بقوله واعترض   ثم ان ذلك الامر في
الماديات يكون ماديا لا محالة فيلزم ان لا يحصل العلم بها للمبادي العالية وذلك لانه من الاجزاء المتحدة
مع الشخص في الوجود والذات على ما مر فيما نقل عن المواقف فما يتصف به الشخص من كونه ماديا
يتصف به هذا الامر وذلك بخلاف الكليات المتحدة مع الشخص في الوجود لان الكلي يتصف بالمادية
في ضمن الاشخاص وبالتجرد ايضا من حيث اعتباره من حيث هو مجردا عن العوارض الجزئية ثم ذلك الامر

ما لم يدخل في ذاته كلي ولم يكن مندرجا تحت ماهية نوعية ولم يكن تعقل الشيء بالعرضيات تعقلا لذلك الشيء
حقيقة على ما تقرر فيما مر لم يكن للمبادي العالية المجردة ادراكه حقيقة وفيه ان هذا انما ينفي ادراك المبادي
لهذا الامر بالعلم الحصولي الانطباعي ولا ينافي ان يكون لها علم حضوري به بل ما ذكروا في بيان هذا المطلب وهو ان
الجزئيات لما يتغير حكمها فلو لم يتغير العلم كان جهلا والا لزم التغير في صفاته الحقيقية مدفوع بان العلم الحضوري
ليس صفة قائمة بذات المبدا تع بل يرجع الى اضافة ونسبة بين العالم والمعلوم فغاية الامر لزوم التغير
في الاضافة وهو جائز اتفاقا فما ذكروه لا يدفع العلم الحضوري بالجزئيات على الوجه الجزئي اللهم الا ان يدعى
ان العلم الحضوري المجرد لا يتعلق بالمادي لان حضور المادي عند المجرد غير معقول ثم لا يخفى ان الدليل المذكور
منقوض بالكليات المتغيرة ذاتا كالحوادث مثل النفس والمتغيرة احوالا كالاكليات والجزئيات المجردة
اذ لا موجود لا يتغير بعض احواله واقلها انه موجود في هذا الزمان ووجد بعض افراده الى غير ذلك ثم بعض
الجزئيات المجردة قد يتغير مثل النفوس الحادثة بحدوث البدن وبعض الجزئيات المادية لا يتغير كالشمس والقمر
وغيرهما على رايهم فما يقتضيه دليلهم غير ما نقله ره عنهم   حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع
ان يكون ذاكر شيئا خارجا عنها فيه بحث اذ المراد من القول المنقول ان كل ما يذكره ذاكر يصدق عليه واحد
من المقولات لا ان كل ما يذكره ذاكر لا بد ان يكون واحد منها جنسا له والا لزم جنسيتها للفصول
وهو باطل على ما مر من ان جنس الفصل لا يعقل واذا كان المراد الاول فلا يلزم ان لا يكون في الممكنات متشخص لا يكون
لحقيقته نوعية بل الدليل الدال على ان الجنس خارج عن الفصل وهو لزوم تكرار اعتبار الجنس يجري بعينه
في انه خارج عن التشخص ايضا   بخلاف الاحساس فانه كالتغير قد مر فتأمل بعض مدركات العقل ايضا
يتغير كالكليات الكائنة الفاسدة   قلنا انما ذكرنا الاحساس بطريق التمثيل فيه انه على هذا لا يتم دعوى نفي
العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي عنه تعالى اذ لعل علمه بها حضوري وهو العلم بالوجه الجزئي على ما اعترف به
اللهم الا ان يتمسك بما مر من ان حضور المادي عند المجرد غير معقول وكان في قوله بل المجردات
ذاتا وفعلا ايضا ذواتها وذوات المجردات على الوجه الجزئي اشارة اليه حيث اكتفى في المدركات
بالعلم الحضوري بالمجردات ولا يبعد ان يقال المقسم في التقسيم الى الكلي والجزئي هو المعلوم بالعلم الحصولي
الانطباعي لانهم جعلوا المقسم هو المفهوم وفسروه بالصورة الحاصلة في العقل فتامل   بان يحصل في
بانضمام امرين غير متشخصين الخ هذا الجواب بناء على انه حمل قوله تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية
على ان الكلي المقيد يصير بسبب التقييد بالآخر تخصصا حتى يصير بالتقييد متشخصا لم يخ لو وقع ذلك

الافادة من الجانبين لافادة كل منهما تشخص صاحبه وهذا الحمل وان كان ظ كلام المتن والشرح الا ان التنظير
بالخاصة المركبة والملايم لما ذهب حيث قال وذلك يتضمن فرض اشتراك المجموع يقتضي ان يكون المراد انه
لا يحصل التشخص بانضمام كلي الى مثله بان يكون المجموع شخصا واحدا وهو الموافق لصريح شرح حكمة العين
ولا يخفى انه لو كان المراد ذلك لكان التقييد بقيد التشخص واحد للمجموع لا انه يحصل التشخص لكل منهما
ويمكن حمل كلامه على هذا بانه نسب شخصا واحدا الى كل واحد منهما فتامل لا يتوهم من حيث هو هو
ولا كثيرا حمل الحيثية على هذا المعنى مع وجود لفظ الكلي بعيد ثم لا يخفى ان حاصل الجواب الذي تقرر
اخرا ان الانسان من حيث الاطلاق واحد في نفس الامر وليس بمتشخص وهذا هو الذي ذكره الشارح
ههنا بعبارة اخرى لان مفاد قوله من حيث انه كلي طبيعي مفاد قولنا من حيث الاطلاق فلا وجه للايراد
على هذا الكلام اولا ثم الجواب بما قد صرح به فيه ثانيا ولا يذهب عليك ان الدليل الدال على مغايرة التشخص
للوحدة الشخصية فلا ينافي ما ثبت ههنا لما مر من مذهب الفارابي ان الوحدة عين التشخص اذ ظاهر ان
مراده من الوحدة الوحدة الشخصية ولكن الدليل الذي سيذكره على مغايرة الوحدة للوجود يدل على
مغايرة الوحدة الشخصية للوجود الشخصي فيكون منافيا لما مر منه انفا ان الوحدة عين الوجود
والحاصل ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود اي يمكن ان يكون بعض موضوع الكثرة عين
موضوع الوجود بالذات وبالاعتبار اي ما هو موضوع الكثرة من جهة فهو موضوع الوجود من تلك الجهة
بعينها وليس بعينه من تلك الجهة موضوع الوحدة وذلك لان المتقابلين هما اثنان لا يمكن ان يجتمعا
في محل واحد من جهة واحدة ومعنى عدم اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة وهو معنى قولنا انه
موضوع احدهما ليس بعينه موضوع الاخر فغير المتقابلين شان يمكن ان يكون موضوع احدهما هو
بعينه موضوع الاخر فقوله لتحقق المنافاة وقوله اذ لا منافاة تنبيه على الدعوى وتحريرها فلا يتوجه
انه يكفي هذا في اصل المقصود ولا احتياج الى الحاجة دليلا عليه وذلك لان ما ذكره في صورة الدليل
يرجع الى الجعل في صورة الدعوى ولا مغايرة بينهما الا باعتبار اللفظ ثم لا يخفى ان غير المتقابلين لا يلزم
ان يكون موضوع احدهما موضوعا للاخر بالفعل بل بالامكان على ما اشرنا اليه ثم يرجع هذا الجواب
الجواب الذي يذكره عن اصل السؤال ولا تفاوت بينهما الا باعتبار التقرير وذلك لان النظر الذي
اورده يتوجه على هذا التقرير ويحتاج دفعه الى الجواب المذكور بناء على عدم اخذ الاجتماع ههنا
واما التقرير الاخر فلما اخذ فيه ما هو يلزم الاجتماع وهو الاشتراك لم يتوجه عليه النظر حتى
يحتاج في دفعه الى الجواب فلهذا ذكر الجواب الثاني بعد الاول واشار الى انه جواب عن اصل الاعتراض

ومعنى المتقابلين انه لا يمكن ان يكون موضوع احدهما بعينه موضوع الاخر

ثم الجواب الشيخ ايضا لا يتم بدون اخذ الحيثية والاعتبار وذلك لان موضوع الكثير بشرط وصف الكثرة
يمكن ان يكون واحدا لكن لا من الجهة التي كان بها كثيرا وبما اشرنا اليه من ان عدم التقابل بين
الشيئين لا يقتضي ان يكون كلما هو موضوع احدهما يمكن ان يكون بعينه موضوعا للاخر بل بعضه
اندفع ما يتوهم ههنا ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود وموضوع الوجود بعينه موضوع الوحدة
لعدم المنافاة بين الوجود وكل منهما فيلزم ان يكون موضوع الكثرة بعينه موضوع الوحدة ثم الكلام
من الجواب انه انما يستنتج في الشكل الثالث من الصغرى الممكنة وتوجيهه اما بالارجاع الى الفعلية
بان يعتبر الجهة على انها يكون محمولا ويصير جزء المقصد حيث قال ومحصل الدليل ان الوحدة
تنافي الكثرة والوجود لا ينافيها او بان الممكنة منتجة بناء على ما تقرر في موضعه من ان صدق العنوان
على افراده بالفعل يقينا ولا الفعلية الفرضية على ما اشار اليه الشيخ فيرجع الى الامكان والمانع من
عدم انتاج الممكنة ان صدق الوصف لا بد ان يكون بالفعل ولا يكفي الامكان على ما تقرر في موضعه
بقي ههنا شيء وهو ان قوله الوحدة تنافي الكثرة والوجود لا ينافيها ان اراد بالمنافاة المنافاة بالذات
ففيه انه سيجيء انه لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات وان اراد بالمنافاة المنافاة في الجملة بين
الكثرة المقابلة للوحدة المطلقة اي الكثرة الصرفة وبين الوجود منافاة بالعرض ايضا لان الوجود
المطلق مساوق للوحدة المطلقة فليتامل في بقاء الجسم بلا جزئية فيه محنا اذ لم يقل احد ببقاء
الجسم بلا جزئية والمراد بقاؤه بعينه بحيث لم ينعدم عنه جزء وانت تعلم ان الوحدة الاتصالية
يمكن ان يقال بناء كلام الش على مذهب الاشراقيين ومن تبعهم كالمص في كون الجسم بسيطا وان في التفريق
لم ينعدم الجسم ص اذ لو انعدم انعدم بالكلية والانعدام بالكلية بط بالاتفاق بين الحكماء الاشراقيين
والمشائين هذا فان قيل يمكن ان يقال ايضا ان للهيولى وجودا بالذات وليس لها وحدة بالذات فنقول
للهيولى وحدة شخصية بالذات على ما ذهب اليه الشيخ وصرح به في الاشارات واختاره الاستاد
وهي لا يزول بالانفصال والوحدة التي هي عين الوجود تلك الوحدة انما الزايل بالانفصال الوحدة
الاتصالية المتصف بها الهيولى بالعرض والمراد بالبديهة ههنا حصوله في العقول من غير كسب
فان قلت على تقدير كون الوحدة والكثرة حاصلة في العقول بدون الكسب لا يلزم عدم امكان حصولهما
فيها بالكسب فيمكن تعريفهما لان وقوع احد المتقابلين لا يخرج المقابل الاخر عن حد الامكان قلت المراد عدم

في الاشارات

امكان تعريفهما

علمه بعد حصولها بلا كسب على ما هو الواقع وبدون حصولها كذلك حتى لا يمكن تعريفهما قلت الخيال لا يمكن من تخيل امر واحد من غير اشتماله على الكثرة بمعنى ان الخيال لا يدرك النقطة بخصوصها بل يدرك مجموع المعروض والعارض وهي متخيلة في ضمنه هذا غاية توجيهه ويرد عليه ان ذلك المجموع كما يكون معروضا للكثرة يكون معروضا للوحدة ايضا اذ كل شيء له وحدة ما على ان كون التخيل لا يتعلق بالذات الا بالمجموع دون كل واحد غير ظاهر ولا يذهب عليك ان قوله ان الخيال كما يدرك الواحد يدرك الكثير من طغيان القلم كما وقع في بعض النسخ ان اراد انهما من العوارض الخارجية فذلك غير بين هذا انما يتوجه اذا كان الشارح في صدد المعارضة واثبات انهما ليستا من المعقولات الثانية واما اذا احمل كلامه على المنع والسند فمدفوع بلا ابحة من ابطال كونهما من العوارض الخارجية وما ذكره من قياس الوحدة والكثرة على الجزئية والكلية على تقدير صحته انما يتم في الوحدة الشخصية والكثرة المقابلة لها والكلام في مطلق الوحدة والكثرة المقابلة لها على ما يدل عليه قوله هذا على تقدير تمامه انما يتم في الوحدة الشخصية ويمكن ان يقال المراد ان كل بسيط وكل واحد موجود في الخارج فهو بحيث اذا حصل عند العقل لم يقبل الكثير بين انقسامه عند العقل فان اريد بالوحدة هذه الحيثية فهي من لواحق الوجود الخارجي ايضا كما انه من لواحق الوجود الذهني اي يكون لازما للماهية وان اريد بها عدم الانقسام عند العقل بحيث من شانه الانقسام فمن لواحق الوجود الذهني فقط وفيه ان تخصيص القسمة بالعقلية غير سديد اللهم الا ان يقال العقل وان كان تحققها في نفس الامر لا تحققها فيها في ضمن الذهن والاولى ان يقال المراد ان كانت الى اشياء موجودة في الخارج لكنها امر اعتباري ليس تحققها الا باعتبار بالمعقولات الثانية في هذا الكتاب ما يتناول لوازم الماهية اي غير اللواحق الخارجية وقد صرح كلامه في العلية والمعلولية بهذا على ما سيجئ هذا على تقدير تمامه انما يتم في الوحدة الشخصية هذا الحصر بالقياس الى الوحدة والكثرة بالمحمول وبالموضوع والا فلا خفاء في تمامه في الوحدة النوعية والجنسية ولا يذهب عليك انه لا يتم ايضا في الوحدة العرضية واشتراكهما في موضوع واحد والاشتراك مقابل التعاقب فولم حتى يكون الموضوع الذي هو علة لامر آه نشر على ترتيب اللف واراده بالعلية والمعلولية مطلقهما والموضوع الذي هو علة ولا يكون معلولا الا هو الواجب تعالى وقوله وان كان العلية والمعلولية من المضاف فمعناه انه ليس لهما موضوع واحد وان كان العلية والمعلولية من المضاف ومن شان المتضايفين اجتماعهما في محل واحد كالابوة والبنوة قلت الوحدة الشخصية هي عدم انقسام الشيء الى افراده الى قوله والاحكام كلها فيه نظر اما اولا فلان الوحدة

الشخصية قد زالت عند تفريق الماء الى مائين وقد بقي وجوده وهويته عند الاشراقيين على ما في الاشراق وقد ذكره الشارح عند قول المصنف الوحدة تغاير الوجود وانما بقي الماء بعد التفرق بعينه فكيف يتوهم زوال جزئيته وعدم انقسامه الى الافراد وقد زالت وحدته الشخصية فظهر ان الوحدة الشخصية ليست هي نفس الجزئية وعدم انقسامه الى الافراد نعم متلازمان على مذهب المشائين وكيف يتوهم ان الوحدة الشخصية هي نفس الجزئية والكثرة المقابلة لها هي نفس الكلية مع ان بين الوحدة والكثرة تقابلا بالعرض وبين الكلية والجزئية تقابلا بالذات على ما صرح به وانما سلم التلازم بينهما كما هو راي المشائين فلا يلزم من امتناع تجويز العقل كون معروض احدهما وهو الجزئية موصوفا بما يقابلها امتناع تجويز العقل كون معروض الاخر وهو الوحدة الشخصية موصوفا بما يقابلها امتناع واما ثانيا فلانه لو سلم ان معنى الوحدة الشخصية هي الجزئية لكن ليس الكثرة المقابلة لها هي الكلية وذلك لما سيجئ ان الوحدة جزء الكثرة والكثرة مؤلفة منها والكثرة الشخصية مؤلفة من الوحدة الشخصية فمعروض الكثرة الشخصية هي مجموع الاشخاص التي كل واحد منها معروض للوحدة الشخصية فزيد الذي هو معروض الوحدة الشخصية لو صار معروضا للكثرة الشخصية يصير زيد مجموع اشخاص الكثيرة ومنقسما الى الاجزاء لا الى الافراد نعم لو كان الكثرة الشخصية هي الانقسام الى الافراد والوحدة هي عدمه لكان الامر على ما ذكره لكن الامر ليس كذلك لما سيجئ ولانه لو كان كذلك لكان التقابل بين الوحدة والكثرة تقابلا بالذات فان قلت انهم فسروا الكثرة الشخصية بالانقسام الى الافراد فمعروض الكثرة الشخصية على هذا هو مفهوم الانسان الكلي ومقتضى ما ذكرته من التحقيق ان معروض الكثرة الشخصية هي مجموع افراد الانسان فكيف التوفيق قلت الكثرة الشخصية لها موصوف بالذات وموصوف بالعرض والموصوف الحقيقي لها هو مجموع الافراد على ما حققته واما الانسان فانما يتصف بها بالعرض فمعنى كون الانسان كثيرا بالشخص ان اشخاصه كثيرة وذلك على قياس الوحدة النوعية والجنسية فان الموصوف بالوحدة حقيقة هو النوع والجنس لكن الافراد يتصف بها بالعرض فمعنى كون زيد وعمرو واحدا بالنوع ان نوعهما واحد ومعنى كون الانسان والفرس واحدا بالجنس ان جنسهما واحد وكذا الحال في الواحد بالمحمول والواحد بالموضوع فان قلت هل ينبغي بهذا التوجيه النظر الثاني عن الاستاذ قلت لا لان كون موضوع المتقابلين يجب ان يكونا بحيث اذا لاحظهما العقل وقاسهما الى موضوع واحد جوز

١٦٦

بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل انما يسلم فيما اذا قيسا الى ما هو موضوع حقيقي لهما
كما هو الظ لا اذا قيسا الى ما هو موضوع لهما بالعرض اللهم الا ان يقال اتصاف مفهوم الانسان بالكثرة
الشخصية وان كان بالعرض لكن يصير منشأ لاتصافه بكون افراده كثيرة بالذات والقوم اصطلحوا
فغيروا الكثرة الشخصية بهذا الكون المتصف به مفهوم الانسان حقيقة وبهذا ظهر توفيق اخر
بين ما اشتهر بينهم وبين ما يقتضيه التحقيق وعلى هذا يظهر انه لو اتصف موضوع الوحدة
الشخصية بالكثرة الشخصية الاصطلاحية يصير الشخص كليا فصار حاصل كلامه ان الوحدة
الشخصية وان لم يكن عين الجزئية كما مر لكنها لا اقل من مساواتها فتفسيرها بها تفسير باللازم
وكان بناء الكلام على مذهب المشائين والمراد انه ليس بينها وبين الكثرة الشخصية الاصطلاحية
تقابل بالذات اذ يعتبر في المتقابلين بالذات ان يجوز العقل بمجرد ملاحظتهما اذا قيسا
الى موضوع واحد ثبوت كل واحد منهما فيه بدلا وليس الامر كذلك في الوحدة والكثرة
الشخصيتين لانهما وان لم تكونا عين الجزئية والكلية لكن الجزئية والكلية لازمان مساويان
لهما بين الثبوت لهما فكما لم يجوز العقل كون الجزئي يصير كليا لم يجوز ان يصير ما هو موضوع لازم
المساوي موضوعا لما هو لازم مساو للكلي وانت خبير بان هذا البيان مدفوع النظرين
عن كلامه رح بقي في هذا المقام شيئان احدهما ان المدعى عدم التقابل بالذات بين مطلق الوحدة و
الكثرة وذلك ليس كما نرى لا يجري الا في الشخصية وثانيهما انه لو صح ذلك وهو ان المتقابلين بالذات
يجب ان يجوز العقل وقوع كل واحد منهما بدلا على موضوع واحد اذا قيسا اليه فيلزم ان لا يتحقق تقابل
بالذات بين الجزئية والكلية بل هذا فيهما اظهر من الوحدة الشخصية والكثرة الشخصية او عدم
التجويز فيهما بالذات وفي الوحدة الشخصية والكثرة الشخصية بالواسطة ثم الظ ان ما ذكره الشارح
بقوله فان قيل اورده لدفع المنع الذي اورده بقوله والحل الا لدفع النقض ايضا اذ الظ انه لا يندفع
النقض به فتامل تعرف وعلى قوله الماء المنقسم الى المياه وحدته الشخصية محفوظة منا ظاهره
هي انه لك خلاف ما ذهب اليه المشائيون ولكن المقصود انه لا يصير كليا الش فجعلنا انها غير
باقية بتعددها ولم يزل ايضا خلاصة كلام الش انه ان اريد بالصورة الاولى التي صورها
المستدل ان يبقى معروض الكثرة على وصف الكثرة على ما هو الظ فجعلنا صورة ثالثة تكون معروضها
موضوع الوحدة والكثرة شيئا واحدا غير الاولى وغير الثانية فاشار الى انها غير الثانية
فيها

بتشخصها

بقوله ولم يزل ايضا وان اراد انها باقية متشخصا فجعلنا الصورة الاولى ونمنع الملازمة على هذا التقدير
لجواز ان يكون تلك الاشياء باقية بتشخصها وزالت عنها الكثرة وبما قررنا اندفع ان هذه صورة
وذلك صورة اخرى والش خلط بينهما بحيث لا يبقى قابله ايضا لا انعدم قابله واما ما ه
لطيفا الى ان المراد بالماء الصورة الجسمية المائية وانما حمله عليها لوجهين احدهما تقريب كلام
الش الى القصد ودفع المنافاة الواردة عليه بانه لا يلزم الانعدام بالمرة عند التفريق الانعدام
بجميع اجزائه وبعينه بناء على اصلهم المشهور وهو بقاء الهيولى في الحالين وذلك بانه اراد الش
بانعدام الماء بالمرة انعدام صورته ثم دفع كلام الش بان الانعدام بالمرة الذي هو محال انما يبقى
ولا قابله ايضا وههنا يبقى قابله الذي هو الهيولى وثانيهما الموافقة بما ذكره الش في قوله فان قيل اه
لانه بناه على حمل الماء على الصورة الجسمية فتامل فلا يتوجه المنع عليه كما لا يذهب عليك انه هنا
مقام الاستدلال فالمنع متوجه فلا باس في ان وقع هذا الكلام بطريق التجويز والمنع في دفع النقض
فظهر ان كلام الش ليس منعا على المنع كما يشعر به كلامه ره لكن بما ذكرنا يظهر دفع ما ذكره الش بان
كلام هؤلاء مبني على مذهب المشائين ودليلهم لاثبات الهيولى لو تم لدل على وجه دائما ليس واحدا
ولا كثيرا بالذات بالمعنى المقابل للاتصاف بالعرض اذ ما منهم انه لو اتصف احدهما بالذات لا بالعرض
لامتنع اتصافه بالاخر كالصورة بديهة فالمنافاة لو توجهت فانما يتوجه على مقدمات اثبات الهيولى فخرج
الى المنوع المشهورة وليس فيها مزية واشار بقوله وقد نقل بما بقا عن الفارابي ما ينفي تحقيق ذلك
الى ما ذكره سابقا من اتحاد الوحدة والتشخص والوجود وبقوله مع ما سبق الى ان فرضه مثل فرض كون
الجزئي كليا وهذا التحقيق للمقام يظهر منه ان الوحدة الشخصية التي للهيولى باقية لم يزل بالانفصال
فقد صرح بذلك بقوله فالهيولى في الاحوال مستحفظة اه وخلاصته لكلامه ان الجسم اذا طرأ عليه الانفصال
فانعدم صورته الجسمية الشخصية اذ يزول وحدته الشخصية ويزول لها يزول تشخصها وذلك لان الصورة
الجسمية متحيزة بالذات ولا شك ان المتحيز في هذا الحيز غير المتحيز في ذلك الاخر فيصير تشخصا بعد
ان كان تشخصا واحدا وذلك بخلاف الهيولى لانها غير متحيزة الا بتبعية الصورة والهيولى لا
يتكثر بالتشخص بالانفصال بل الموجود منها في هذا الحيز والموجود منها في حيز اخر حصص لتشخص
الواحد واختلافهما من قبيل اختلاف حصص البياض القائم بالجسم باعتبار كون حصة منه

داعلم انه ما ادعاه السيد من انه يكون الكثرة فيه بالفعل ووحدته بالقوة نقلا عن التحصيل والتزم لاجله كون العناصر في المواليد بالقوة ليست موجودة
بالفعل وكون اعضاء زيد مع اختلافها نوعا بالقوة بل كونه بدن زيد وبعضه موجود لكنه بالقوة الى غير ذلك من الامور البعيدة عن الطبايع
ليس بشيء اذ الوحدة الشخصية التي في زيد مثلا انما ينافي الكثرة المقابلة لها والذي فيه الثابتة بالفعل كان الاولى فيه بالقوة لكن
زيد ليس فيه الكثرة الشخصية بالفعل حتى ينافي تحقق الوحدة الشخصية فيه بالفعل لما عرفت انها عبارة عن كون الشيء ذا افراد
والمتحقق في زيد كونه ذا اجزاء وهو لا ينافي الوحدة الشخصية التي هي عبارة عن عدم الانقسام الى الافراد فهذا كانه خلط بين
الكثرة الشخصية وبين الكثرة بمعنى الانقسام الى الاجزاء والآن يق الكثرة الشخصية منافية للوحدة على ما حققنا ويتم الكلام لكنه لهذا ولعله نقول مراد هم بالكثرة الشخصية ههنا هو المعنى المصطلح منه

ههنا وحدة اخرى هناك وليس هذا انفصالا وتعددا كليا بل هيولى كل منها عندهم تشخص واحد
تعددها تعدد تحصص لا تشخص ولما كان تصور هذا المعنى في شان التشخص المعين امرا مستبعدا جدا
ذهب بعضهم الى انها امر مبهم ولا يتحاشى عن وجود المبهم في الخارج وقد عرفت ان الشيخ صرح في الاشارات
بكونها امرا تشخصيا واختاره ره لكن التشخص الهيولاني كان تشخصا يبقى عند طريان الاتصال والانفصال
الواردين على الصورة بالذات وعليها بالعرض فكان تشخصها نوع ابهام ولذلك شبهت وحدتها
الشخصية بالوحدة الجنسية والنوعية فالهيولى حين اتصال الجسم تتصف بوحدة ثلث وحدتها
الشخصية الهيولانية وهي لم تزل بالانفصال وتتصف بالوحدة الشخصية التي للصورة وبالوحدة
الاتصالية التابعة لتلك الوحدة التي هي للصورة واتصافها بالاولى بالذات ولهذا لا تزول
وبالاخيرين بالعرض فيزول لزوالهما بالذات   الشرح مقوم الشيء يجامعه وجودا لا يذهب
عليك انه يلزم من هذا الدليل ان لا يتحقق التقابل بين الوحدة والكثرة اصلا فلا تقابل بالعرض
بينهما ايضا لانه لا بد من عدم الاجتماع في الجملة في مطلق التقابل   هذا انما يدل على انتفاء الواسطة
في النقص لو حمل كلام الشرح على ان العقل يحكم بانه لو انتفى تلك العوارض التي جعلت وسائط بين
التنافي بينهما اندفع عنه لزوم الخلط بين الوسط في النقص والوسط في العروض لكن صار الكلام
محل المنع واعلم ان المراد من التقابل بالعرض في كلام القوم مقابل التقابل بالعرض ضرورة انه اتصاف المعروض بما تصف
بالعارض انما هو بالعرض فقوله رح انتفاء الوسط ذو ثبوت تلك الوصف لهما مبني على ان انتفاء الواسطة في الثبوت يستلزم
انتفاء الواسطة في العروض فاقام الملزوم مقام اللازم لا على الخلط بين الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض
فاجاب بان الكثرة انما يبطل ويبطل وحداتها بهذا الجواب جميلة تغيير الدليل فانه بنى الامر اولا على ما هو الظ
من ان مقوم الشيء مجامع له وضد الشيء لا يجامعه بل يبطله ثم رده بقوله ما ذكره الشرح بان الضد لا يبطل الضد بمجرد
وجهه بل انما يبطله اذا حل في موضوعه وكون الوحدة جزء الكثرة لا يقتضي الا الاجتماع في الوجود لا ينافي ان يكون
بعد حلول الوحدة في موضوع الكثرة يزول الكثرة وقرر الدليل بان الضد يجب ان يكون مبطلا اوليا للضد الاخر عن
موضوعه والوحدة المقابلة للكثرة المفروضة اذا حلت في موضوعها لا يبطلها بالذات بل انما يبطل اولا وحداتها
التي هي اجزاؤها ثم يبطلها بها يبطل الكثرة فترك صريح التقويم وخصص الابطال بما يكون اولا ولعل هذا التخصيص
يلزم من كون التقابل بالذات لان امتناع الاجتماع بالذات انما يكون بين امرين يبطل كل منهما بوجوده الاخر
المحل بالذات فافهم ولا وهذا الكلام يدل على انه ليس ثمة كانت ضده بالذات وقوله وذلك ببطلان سطوع على سبيل
التمثيل وذلك اذا كان التعاقب في مثال الجسم وقوله بل الاولى انه يظهر انه جزء موضوعه اشارة الى

ان

١٦٨

ان موضوع الوحدة الاولى قد زال وليس جزء حقيقة لموضوع الاخرى الطارية بل يتوهم انه جزؤه ثم استشهد ثانيا بما ذكره الشرح
وخصص الكلام بالمتضادين ليندفع النقوض التي اوردها الشرح ثم لا يخفى انه بما نقله عن الشيخ يندفع ما نقله بقوله اقول وقد مر
غرض الوحدة آه اذ ظهر منه ان زوال الوحدة التي هي جزء الكثرة بالوحدة الطارية ليس بالقصد الاول حيث قال على انها
ليس يبطل الوحدة الى قوله لم يبطل الوحدات بوصفها سبب يبطل الا انه اراد بيان فساده من وجه آخر خفي لا يتنبه
احد الى انه مذهب يمكن الذهاب اليه فتامل وبما نقله عن الشيخ يظهر ان ما ذكره الشرح بقوله اقول المعنى بامتناع
اجتماع المتقابلين مذكور في كلام الشيخ بقوله ان الضد انما يبطل الضد آه والتقرير الذي ذكره الشارح سابقا
واورد عليه المنع والنقض انما هو من تصرفات المتاخرين لكلامهم وتحريفاتهم الكلم عن مواضعها   ضرورة ان
عدم الشيء لا يكون عين افراد ذلك الشيء ولا عين عدمه مع شيء آخر   الاحتمال الاول على تقدير نفي الجزء الصوري
عن العدد والثاني على تقدير وجوده فيه وقس عليه الحال في قوله لا يكون عين اعدام ولا عين مجموع عدمه و
شيء آخر   فيعلم انه في سوق كلام الشيخ ههنا تشويشا الى قوله وكذا بعض عباراته مشعر بحصر التقابل في
الاربعة الظاهر ان كلام الشيخ مبني على ان التضايف الذي ليس بحقيقي غير داخل في المقسم وهو التقابل بالذات
وح لا يبقى تشويش اصلا بل ينبغي تخصيص الدليل المرضي للتضاد الحقيقي اذ كون الضد يبطل الضد بالذات
غير مرضي في التضاد المشهوري فظهر انه لا بد من حمل كلام الشيخ على ما ذكرنا من انه جعل التضاد المشهوري
خارجا عن اقسام التقابل بالذات فتأمل   الشرح كما في وحدة نسبة النفس الى البدن هذا القسم
غير منحصر في الوحدة بالمناسبة وهي ان يكون جهة الوحدة هي النسبة بل الظاهر ان القطن والثلج يقال
لهما واحد من حيث اشتراكهما في مفهوم البياض فهما من حيث اشتراكهما في مفهوم الابيض واحد بالعرض
ومن حيث اشتراكهما في مفهوم البياض واحد عرضي واعلم انه في صورة كون المعروض الوحدة والكثرة
واحدا يتحقق قسما آخر وذلك بان يكون جهة الوحدة محمولا بالطبع على واحد موضوعا بالطبع للاخر
كالمتعجب بالنسبة الى الانسان والضاحك وذاتيا لاحدهما عرضيا للاخر وجنسا لاحدهما فصلا للاخر
او جنسا لاحدهما نوعا للاخر وفصلا لاحدهما نوعا للاخر او جزء غير محمول عليهما كبيتين يشتركان في
جدار واحد لكنهم لم يعتبروها ولا باس بخروجها عن القسمة لان المقصود حصر جهات الوحدة المعتبرة
فتأمل   وكون اطلاق المدبر على النفس والملك آه يعني لا يبقى في الجواب كون جهة الوحدة هي المدبر
لا التدبير وهو لا يطلق بحسب العرف واللغة على النسبتين ويطلق على النفس والملك وبهذا يحصل
لانه مردود بان الحكم العرفي في المباحث العقلية غير مستقيم بل يجب ههنا الحكم العقلي والرجوع اليه
فان كانت جهة الوحدة محمولة عليهما بحسب العقل فعدم الاطلاق فعدم الاطلاق عند العرف واللغة

يحكم به العرف و يحكم العقل

لا يغني وان لم يكن محمولة عليهما عند العقل وبحسب نفس الامر فالجواب هذا لا ذاك وهو الذي ذكره بقوله لانا نقول
وذهب بعضهم بان بعد تصريح الشارح بان جهة الوحدة هي المحمول علىها في كثير من النسخ لا وقع لهذا السؤال حتى يحتاج
الى الجواب وذلك انه يكون احدهما موضوعا والآخر محمولا عرضيا بهذا القسم غير مذكور في الشرح ويمكن
ادخاله في الواحد بالمحمول الذي هو الوجه وافراز هذا القسم من جملة الواحد بالمحمول بناء على ان الغرض الاصلي يتعلق بحصر
نوع الصور التي يكون جهة الوحدة فيها هي الوجه الخاص وهو الذي عبر عنه المصنف بقوله الذي هو وتقييد المحمول
بان يكون عرضيا بناء على ما مر من ان الاتحاد ذاتيا المستلزم معه اتحاد بالذات واتحاد العرضيات معه اتحاد بالعرض
وقد نقلت من هذا الكلام من الشيخ سابقا لاستفادة كون حمل الذاتيات اتحادا بالذات مع العرضيات
اتحادا بالعرض ثم ان الشيخ لم يذكر هذا القسم في آخر الفصل حيث اعاد التقسيم المذكور لان جعل المقسم هناك
الاشياء الكثيرة بالعدد والموضوع والمحمول الكلي بكثيرين بالعدد ولا يخفى المخالفة بين ذلك كلام
المصنف فيه تامل لان المصنف لم يذكر لفظ الواحد بالذات ماذا يحتمل ان يكون الواحد بالذات عنده بمعنى ما
الذي سماه واحدا عرضيا وجعل الواحد بالذات مقابلا للواحد بالعرض الا انه الوضعي فتامل فيدخل في الواحد
بالعرض فان قلت لعل قول الشيخ بان يكون احدهما موضوعا والآخر محمولا آه تتمة للتعريف وبيان له فاذا كان
الخارج غير محمول لا يدخل في الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه والوحدة بالمناسبة من هذا القبيل على ما
فهم في الشرح فيخرج عن التعريف واما اخراجه بقوله انه هو الآخر فغير مستقيم لان هذا القول محمول على مطلق
الحمل اعني حمل المطلق على الثلج قلت هذا مبني على تصريح الشيخ بان جهة الوحدة في الواحد بالمناسبة محمولة
حيث قال بان يكون اتفاقهما في نسبة او في محمول غير النسبة لانا نقول ح يكون انواع الواحد بالمحمول اكثر
يمكن ان يقال لعل الشيخ جعل النسبة ذاتية للنسبتين كما هو الظاهر وح لا يتوجه سوى ان اخراجه عن الواحد
بالنوع وبالجنس وبالفصل تحكم ولا يتوجه ان ادراجه في الواحد بالذات تحكم يعني ان في صورة عروض
الوحدة لجهة الكثرة آه لا يتوهم في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة كما يتحقق بجميع تلك الامثلة يتحقق
جميع تلك الانواع فلا وجه للفظ او العنادية على توجيه الشارح ايضا لانا نقول الشارح لما جعل اسم
كان عبارة عن جهة الكثرة وخبرها موضوعات ومحمولات صار حاصل الكلام تقسيم جهة الكثرة الى قسمين
ولا يخفى حسن استعمال حرف العناد فيه كما في سائر التقسيمات واما القائل فلما جعل الاسم كان قول
المصنف موضوعات او محمولات وصار حاصل الكلام ان في صورة عروض جهة الوحدة لجهة الكثرة يتحقق
اما الموضوعات او المحمولات يتوجه ان في بعض الصور يتحقق جميع تلك الاقسام فلا وجه لكلمة العناد
ويمكن تقويته كلام الشارح بانه اذا قيل عند تحقق الحيوان يتحقق اما الانسان او الفرس لم يحسن كلمة العناد

ثم

فيه وذلك لان المتبادر من نوع العبارة تحقق العناد بينهما في المحل الخمس ولا عناد بينهما فيه انما العناد
بينهما بحسب المحل النوعي او التشخص وايراد كلمة العناد في المثال الذي نقله انما يحسن اذا كان المراد بالصلوة
كل صلوة واما اذا اريد بها ماهية الصلوة فلا يحسن في ذلك لان الوضوء والتيمم مجتمعان فيها ولا عناد بينهما
فيها وبما قررنا ظهر لك نسبة الوهن الى ما ذكره الشارح لا يخلو عن وهن الشارح اي ما لا يكون له مفهوم
سوى عدم الانقسام لا يذهب عليك ان معنى قوله لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام ان عدم الانقسام
تمام ماهيته وحقيقته لا انه لا يصدق عليه مفهوم سوى مفهوم عدم الانقسام ضرورة صدق المفهومات الكثيرة
عليها وح يرد عليه انه كيف يصح ادراجه في المقسم الذي هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة ضرورة
ان حقيقة الشيء لا يكون عارضة له والجواب ان بعض المفهومات قد يصدق على افرادها بالحمل الذاتي والعرضي معا
كالوجود بالنسبة الى الحصة الموجبة فالوحدة الجزئية كما يصدق عليها الوحدة على انها حقيقتها وماهيتها
كذلك يصدق عليها الوحدة وذلك يقتضي ان يوجد الطبيعة في ضمن حصة منها لها ولا يمكن ان يكون الوحدة القائمة
بالغير واحدا بذاتها على ما مر غير مرة فتامل الشارح او وحدة هي تشخص من اشخاص الوحدة الظاهر انه
وقع في النسخة التي وصلت الى الشارح لفظ شخصية كما في اكثر النسخ ولا يخفى انه ح لا يصح ان يقال الذات التي
مفهومه مجرد عدم الانقسام عين مفهوم الوحدة الشخصية الا ان يقال انه مما يصدق عليه هذا المفهوم وذلك لان
الذات الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام اعم من الوحدة الشخصية او جميع اشخاص الوحدة كذلك يكون كانت
شخصية ام لا فلهذا ارتكب ما ارتكب من التكلف ولا يذهب عليك ان كلام القائل وكلام الاستاد في هذا
الموضع مبني عليها ايضا فلا يكون هو بعينه الوحدة الشخصية الاظهر ان يقال مراد الشارح انه اذا
حمل موضوع مجرد عدم الانقسام على مفهوم عدم الانقسام كما هو مقتضى توجيه القائل فلا يصح حمل
الوحدة الشخصية عليه لا بان يقال هذا المفهوم هو مفهوم الوحدة الشخصية وهو ظاهر ولا بان يقال هو مما
يصدق عليه مفهوم الوحدة الشخصية وذلك لان مفهوم عدم الانقسام واحد من حيث الذات كثير من حيث
الافراد فهو غير داخل في المقسم وايضا هو اعم من مفهوم الوحدة الشخصية والقول بانه من قبيل ان يقال مفهوم
الحيوان مما يصدق عليه الانسان لا شك في صحته لاتحادهما وجه التعسف وقول الشارح بحال اشارة
الى انه بعد حمل الموضوع على مفهوم عدم الانقسام لا يصح حمل الوحدة الشخصية عليه اصلا بخلاف ما لو
جعل عبارة عن ذات عدم الانقسام وفرده كما جعلناه اذ ح وان لم يصح حمل الوحدة الشخصية عليه بان
يقال هو مفهوم الوحدة الشخصية على ما اشرنا اليه لكن يصح الحمل بان يقال هو مما يصدق

فيكون وحدة نوعية او جنسية عارضة للطبائع
وحدة شخصية بل هي الا ان ... تشخص واحد
انه تشخص الوحدة ... وحدة جنسية
يكون معروضها تشخصا فتدبر

عليه الوحدة الشخصية ثم الظاهر لفظ الشارح فهم كون مفهوم عدم الانقسام هو مفهوم الوحدة الشخصية من قول
القائل اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام حيث لم يقل موضوع حقيقة مجرد مفهوم عدم الانقسام
لا من كون الاضافة بيانية ولا من قوله لا يكون لمفهوم سوى عدم الانقسام لانه فسره بقوله معناه ان
الوحدة الشخصية ذات مفهوم مجرد عدم الانقسام وقوله وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم عدم الانقسام
ليس معناه انه يجب الاضافة بيانية ليقتضي ذلك في الواقع حتى يرد عليه انه خلاف الواقع اذ لا خلاف
في كون اضافة الخاتم الى الفضة بيانية مع تغاير بهما مفهوما بل استفادة هذا الاقتضاء في تعبير القائل
الاضافة البيانية ومدار الايراد على الشارح على انه فهم من قول القائل موضوع هو مجرد مفهوم عدم
الانقسام انه متحد معه في المفهوم على ما هو المتبادر منه وبما قررنا كلام الشارح اندفع عنه ما اورده
عليه رح نعم ما ذكره رح في جواب ان يقال لعلم توجيه كلام القائل وبه يندفع عنه نظر الشارح رح هاهنا شيء
وهو ان اطلاق الفرد والذات الى الكليات بل الا ... فاذ قيل فرد الانسان او ذاته فتقديره فرد له او ذات له
فتامل   الظاهر ان مراد المص مطلق الوحدة الشخصية تعريض للشارح بانه يتجه على توجيهه مناقشة
وهي ان ذات عدم الانقسام وفرده لما كانت وحدة قائمة بشيء خاص يجوز اضافته الى ذلك الشيء فنقول وحدة
النقطة مثلا ولو قال الشارح اي لا يقال هاهنا شيء واحد يعني ان هاهنا امرا يكون معروضا للوحدة يكون
الوحدة خارجة عن حقيقته متصفا ذلك الشيء بها بخلاف ما اذا قيل نقطة واحدة او مفارق واحد لم
يتوجه المناقشة عليه هذا ولا يخفى ان الواحد الذي لا ينقسم بوجه ما اخص من الواحد الشخصي لصدقه على
كل واحد من الاشخاص المركبة فقوله وهو الواحد الشخصي لا طبيعته محل نظر والقول بان المراد الواحد الذي
لا يجب ان ينقسم على ما سنبينه وح يصدق هذا المفهوم على جميع ما يصدق عليه الواحد الشخصي فعلى تقدير صحته
غير مجد اذ غاية ما في ذلك على تقدير التسليم المساواة بين المفهومين في الصدق لا الاتحاد في المفهوم وكلام
صريح في الاتحاد وحيث قال اي طبيعته اللهم الا ان يقال عبر عن مفهوم الواحد الشخصي بقوله الواحد الذي
لا ينقسم اي لا يجب ان ينقسم ولاحظ بهذا العنوان والحكم بالاتحاد انما هو بين ما عبر به عن الواحد الذي لا ينقسم
وبين المفهوم الواحد الشخصي وطبيعته واراد بالمعتبر من حيث هو هو المفهوم فقط هذا المفهوم ماخوذا
لا بشرط شيء واشار بقوله وذلك بالحقيقة تفصيل اعتبارات المفهوم الى دفع ما ربما يتوهم
هاهنا من انه يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره بان المقسم هاهنا بالحقيقة اعتبار المفهوم الواحد
الشخصي بان اعتبر اما الاطلاق او الخلط ولا يخفى انه رح لا يكون التقسيم حاصرا لخروج اعتبار

التجريد

التجريد عنه الا ان يقال المقصود ضبط اعتبارات التي يتعلق به الغرض العلمي ولا غرض يتعلق باعتباره مجردا
فتامل ويمكن دفع توهم تقسيم الشيء الى نفسه وغيره بوجهين آخرين احدهما ان المقسم ما صدق عليه مفهوم الواحد
الشخصي اعم من ان يكون صدقا ذاتيا او عرضيا ولا شك في صحة تقسيمه الى نفس هذا المفهوم والى افراده و
ثانيهما ان المقسم ما يسمى بالواحد الشخصي سواء كان نفس المفهوم او فرده ووجه تطبيق كلام المتن عليه
ان المراد بالموضوع مقابل المحمول اي ما يصدق عليه هذا المفهوم واريد باضافته الى مجرد عدم الانقسام
انه نفسه وعينه وبما قررنا ظهر انه يمكن حمل كلام صاحب القبسات على توجيه الاستاد بان يحمل المغايرة
المستفادة من قوله لمفهوم على المغايرة الاعتبارية وح لا شك في صحة التوزيع في كلامه وبه يندفع
عنه ايراد الشارح ثم لما كان حمل الشيء على نفسه ضروريا فالواحد الذي لا ينقسم بوجه اي هذا المفهوم
يصدق على نفسه بمعنى انه عين نفسه ولا ينافي ذلك انه يصدق عليه نقيضه بمعنى انه متصف به اذ عند تغاير
نحوي الحمل لا يتحقق المنافاة كما في مثال الجزئي والا مفهوم والا بجه اذ لا شك انها صادقة على
انفسها بمعنى انها عين نفسها ويصدق عليها نقيضها بمعنى انها متصفة بها وعند ذلك ظهر انه لا يكفي
في التناقض الوحدات الثمان المشهورة بل لا بد فيه من وحدة الحمل ايضا والا يلزم اجتماع النقيضين
في هذه الصورة فتامل   فلا يتناول المفهوم الواحد الشخصي اي لا يحمل عليه حمل الشيء على
نفسه ولا حمل الشيء على فرده اما الاول فظاهر لان معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة ليس نفس مفهوم
الواحد الشخصي حتى غاية الامر انه ... واذا فرض معروض الوحدة الذي لا يجب ان يكون معروض الكثرة وايضا
قد مر منه رح ان الذات مطلقا خارجة عن مفهوم المشتقات واما الثاني فلان مفهوم الواحد الشخصي
كثير من حيث الافراد فلا يصدق عليه انه معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة اصلا فان قيل محصل
التقسيم هكذا معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة اصلا اما هذا المفهوم او ما يصدق عليه هذا
المفهوم صدقا عرضيا فيكون المقسم هو معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة كما هو الظاهر
فما وجه صرف الكلام عن الظاهر وجعل المقسم مفهوم الواحد الشخصي قلت وجهه انه لا يتعلق به غرض علمي
بالبحث عن معروض الوحدة الذي لا يكون معروض الكثرة كما يتعلق بمفهوم الواحد الشخصي على ما بينه وايضا
ظاهر ان الكلام في الوحدة لا في معروض الوحدة فليتامل   لان مقتضاء الوحدة بخلاف الصورة الاولى
اذ عروض الكثرة فيها ناش من خصوصية النوع المعتبرة ثم اذ كون معروض الوحدة معروضا للكثرة بوجه

معتبراً في المقسم ثم فظهر الفرق بين التصويرين الشارح فالصواب ان يقال واما العطف اما اولا
فلان كون مفهوم مزايداً على مفهوم عدم الانقسام يغرض قوله والثاني واما ثانيا فلان المفهوم غير ذي
وضع ولا يخفى على المتامل انه يمكن دفع الوجهين بالعناية فينبغي ان يقال انما لم يقل فحيث ان لا يمكنه
قد يطلق الشدة والضعف في الكم كما نقل عن الشيخ في حاشية التشكيك وايضا قد يطلق الشدة والضعف
في الوجه باعتبار الآثار الشارح اقول انما هو فيه بحث لانه ان اريد ان كون بعض افراده
الحمل اولى بالحملية من البعض باعتبار الوحدة المعتبرة في مفهوم الحمل فيرد عليه ما اورده على توجيه
القائل كما لا يخفى وان اريد الاولوية لا بهذا الاعتبار بل بغير ذلك الاعتبار بان حمل الصفة على الموصوف
اولى بالحملية من العكس مثلا فيرد عليه انه تكرار لما سبق على ما اشار اليه ولا يخفى على المنصف
ان حمل كلام المتن على ما يلزم مما سبقه كما فعله القائل اولى واحرى من حمله على ما ذكر سابقا بعينه
كما حمله الشارح والى عدم جريانه في الوحدة المنتفعة الاشعار بانه ليس لمجرد العبارة بل بملاحظة حال
الواقع ايضا على ما مر من الفوايد اشارة الى الفوايد المذكورة في بحث الحمل وهي التي يتعلق بها
اغراض علمية ويبحث عنها في العلوم وجعله اشارة الى ما ذكر بقوله في جملة فوايدها انه لا يتوهم اه تعسف
كما تقول زيد الكاتب بين الضاحك هذا بناء على مذهبه في الحمل من انه لا بد فيه من التغاير بين
نفس المفهومين اللذين هما طرفا الحكم ليتصور تحقق النسبة بينهما ولا يتوهم ان زيدا بانضمام الضاحك
اليه وبانضمام الكاتب اليه يصير اشخاصا كثيرة اذ قد مر ان الكثرة الشخصية عبارة عن الانقسام الى
الافراد والكلية انما تحقق بان كان هناك افراد متعددة الذوات على ما صرح به الشيخ والا لزم كون
الجزئي كليا لم يتوجه الدفع الذي يورده بل يتوجه عليه غاية ان في تقرير الشارح ما يشعر بالدفع المذكور
وهو حيث كونهما موجودين بوجه واحد بخلاف هذا التقرير بان توجهه على هذا التقرير انه لا
شك انهما قبل الاتحاد موجودان بوجهين وح يصير ان موجودين بوجه واحد فح نقول هذا الوجه
الواحد اما احد الوجودين الاولين اه واعلم ان بناء هذا الدليل على ان الوجود نفس التشخص او لازم له
حتى يلزم من زواله زوال التشخص والا يكون الخيار في كل من الشقين ومنع الملازمة كما لا يخفى على المتامل
والقول بانه يرد ههنا امر آخر وهو ان صيرورتهما امرا واحدا مع بقاء الهويتين غير معقول ومع عدم
بقائهما يلزم الخلف المذكور في الشرح فيتوجه عليه ان هذا الكلام يرجع هذا الوجه الى الوجه الثاني
لا مستند له الا المذكور في الشرح والكلام في الوجه الاول الشارح انهما قبل الاتحاد كان

مخصوص
كل منهما متشخصا بتشخص واحد هذا التقرير مخصوص بما اذا كان الكلام في الاتحاد بين الاشخاص والوارد
في نفي مطلق الاتحاد لقيل انهما قبل الاتحاد كان كل منهما متميزا عن الآخر بذاته فان بقي
تلك الذات بعد الاتحاد كانا اثنين الى آخر الدليل فلا يرد ان هذا الدليل لا يجري في الاتحاد بين
الكليات نعم يرد على هذا الدليل بل على الاول ايضا انه على تقدير تمامه يبطل الاتحاد الذي بين
المائين اللذين كانا منفصلين ثم صارا متصلا واحدا على طريق الاشراقيين القائلين
بانهما بعد الاتصال يبقى بعينه بصفة الاتصال بعد ما كانا موجودين بصفة الانفصال
على ما نقل عنهم والجواب بان هذا الدليل للمشائين فلا نقض على دليلهم بما هو في مذهب
الاشراقيين لم يدفع الايراد عن المصنف لانه تابع للاشراقيين فليتأمل جدا او بان تفارق وصف
الاثنينية وطريان الوحدة ولا يخفى ان طريان وصف الاثنينية وطريان الوحدة على ما كان قابلا
ومعروضا للاثنينية يتصور على وجهين احدهما ان يصير الماءان بالاتصال ماء واحدا
مثلا وذلك هو الذي لم ينكره المحققون لكن بعض الحقائق كالصورة لا تحتمله وثانيهما ان
يصير هذا الواحد ذاك الواحد بعينه وهذا هو الممتنع فيه وينكره الجميع وهذا الكلام الآتي لا في
نفي الاحتمالات التي ذكرها فالتعرض لها وترك التعرض له ليس على ما ينبغي على ان بعض الحقائق
التي يحتمل ذلك اي الهيولى لم يكن متصفة بالاثنينية حقيقة وبالذات ثم زالت عنه واتصفت
بالوحدة اذ قد عرفت ان الوحدة الشخصية للهيولى لم تزل بالانفصال بل هيولى جميع العناصر
شخص واحد والوحدة الاتصالية اتصاف الهيولى بها وبما يستتبعها من الوحدة الشخصية للصورة
انما هو بالعرض الا ان يقال بناء كلامه على مذهب الاشراقيين والحقائق المحتملة له هي العنصريات
والتي لا تحتمله هي الفلكيات مثلا اولا الاجسام والجواهر المجردة الى غير ذلك اللهم الا ان يقال مقصوده
ان الاتحاد بين الاثنين بان يصير شيء شيئا بديهي البطلان وعدم تلقي بعض الاذهان له
بالقبول لا ينافي ذلك ان للاتحاد صورة اخرى لا يمتنع بل قد يقع فهو كان خلطوا بينهما ولم يحكموا
بامتناع ما كان الكلام فيها فالاستاد ميز الصور المحتملة عن الصور التي كان الكلام في نفيها و
حكم بجواز الاولى فلذا يحكم العقل بامتناع ما هو الثانية حتى ينكشف المقصود ولا يلتبس
بغيره هذا غاية توجيه كلامه لكنه لا يلائم عباراته ومنها الاضراب الذي ذكره آخرا بقوله

بل نمنع الدعوى بديهيته لانه لئن لم يرتفع الاثنينية فلا وحدة فيجب لانه اذا كان على تقدير عدم ارتفاع الاثنينية لا وحدة كما ذكره وعلى تقدير ارتفاعها لا اثنينية فاين اجتماع الوحدة والكثرة فلا يتم التقريب فالاصوب ان يقال لانه لئن لم يرتفع الاثنينية وقد فرضنا الوحدة فاجتمعتا والقول بان قوله لانه دليل على قوله وليس هذا هو الاتحاد الذي نحن فيه وكان قوله وذلك يستلزم اجتماع الوحدة والكثرة مهملا غير مدلول عليه بدليل لظهوره تعسف كذا لا يتم قوله وليس في شيء من تلك الصور الاتحاد الذي نحن بصدده فرضناها اما بزوال هذه او تلك او كليهما وليس في شيء من تلك الصور لا يذهب عليك ان الوحدة التي تقومت الاثنينية بها اذا زالت يلزم زوال التشخص الوحدة حتى لا يكون من الاتحاد الذي نحن بصدده ابطاله الا ان يقال المراد الوحدة الشخصية وبزوالها يزول التشخص وح نقول لم لا يجوز ان يصير تلك الوحدة عين هذه الوحدة فان تمسك في دفعه بمثل ما ذكره الشارح في ان الاثنينية عين الاخرى لا زم للوحدة التي كانت لاحدهما توجه عليه ما اورده الشارح على هذا اللازم ظاهر على تقدير عدم الاتحاد لا مطلقا رجحان صدق المفهوم على البعض الافراد لا ينفي صدقه على غيره لا يذهب عليك ان هذا النفي قد حصل بلزوم الترجيح بلا مرجح انما المقصود ههنا جانب الاثبات مع ان الشارح ههنا مانع وليس في منعه الا ان الدليل المذكور على نفي كون كل واحد واحد جزءا لا يجري في الاحاد لمنع لزوم الترجيح بلا مرجح والاستناد بان التقوم بالوحدات لما كان لازما على كل حال فيصلح سببا لترجيح التقوم بالوحدات على التقوم بالاعداد فلا يلزم الترجيح بلا مرجح فكون الترجيح المذكور لا يدل على النفي المذكور لو سلم ان النفي مقصود لا يلائم الاداب نعم يمكن ان يقال هذا السند لا يصلح للسندية لانه اعم من المنع وذلك لانا اذا وضعنا مركبا تركيبه على مرتبتين تركب كل منهما من العناصر الاربعة فالاجزاء الاولية لهذا المركب المفروض هذان المركبان لا العناصر مع ان السند المذكور جار فيه ولا يذهب عليك ان النزاع في تقوم الاعداد بالوحدات ابتداء وههنا في الاعداد انما هو في التقوم الاولي والا فلا يتصور النزاع في ان التقوم بالوحدات اخرا فتامل واعلم ان هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري اه والحاصل ان هذا الكلام منهم مبني على اعتبارهم الجزء الصوري في العدد وبهذا يندفع ما اورد ان عن الدليل المذكور واحد بها ان استحالة تقويم الشيء بامور يستغني عن كل

علی الجزء

واحد منها ثم كاشتمال بعض هذه الامور على البعض الاخر كتقوم المركبات من مجموع النار والهواء او مجموع الماء والارض تارة وتقومها تارة اخرى من مجموع النار والهواء والماء والارض او ذلك على تقدير تحقق الجزء الصوري للمجموعات لا يتصور وثانيهما النقض بلزوم ان لا يكون مجموع الماء والارض او مجموع الهواء والماء والارض جزءا للمركبات في ذلك فان قيل على تقدير نفي الجزء الصوري عن العدد يتمشى النزاع المذكور ايضا وذلك لانه لا يلزم من كون كل احد من امرين جزءا لثالث ان يكونا معا جزءا له الا ترى ان كل واحد من المادة والصورة جزء لمجموعهما وهما معا نفسه لا جزؤه فاذن لا يلزم من كون كل واحد من الوحدتين جزءا لثلثة مثلا ان يكونا معا جزءا لها حتى يلزم ان يكون الاثنان جزءا لها فلا يكون دخول الوحدات بعينه دخول الاعداد قلت اذا كان كل واحد من اجزاء شيء جزءا لامر فذلك الشيء لا بد ان يكون اما عين ذلك الامر كما في الصورة التي ذكرها المعترض او جزءا كما فيما نحن فيه وذلك بديهي وكيف يتصور ان يكون كل واحد من اجزاء شيء داخلا في امر ويكون ذلك الشيء خارجا عنه فتامل واعلم انه على تقدير عدم تحقق الجزء الصوري في العدد يكون الاثار المخصوصة مترتبة على خصوص العدد المعينة كما انه على تقدير تحقق الجزء الصوري يترتب على الصورة الشارح لاختلافها باللوازم اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات بالماهية لو علم انها ناشية من نفس الذات دون الامر الخارج وتحقق هذا العلم فيما نحن فيه ممنوع نعم نعلم انها ليست مستندة الى التشخص لعمومها وشمولها لغير هذا التشخص مثلا لكن لم يسبق الكلام في سكتنا وها الى العوارض الكلية للنوع فتامل واعلم ان الاولية هو كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة والخمسة مثلا والتركيب هو كونه بحيث يعده غير الواحد ايضا كالاربعة والمنطق قد يراد به المجذور عنى ما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالتسعة الحاصلة من ضرب الثلثة في نفسها ويراد بالاصم الذي يقابله هو ما لا يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاثنين والثلثة وقد يراد بالمنطق ما يكون له كسر من الكسور التسعة وبالاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون كذلك وبما ذكرنا من معنى اللوازم المذكورة ظهر ان الاختلاف فيها لا يدل على ان كل مرتبة نوع اخر مخالف لسائر المراتب لاشتراك المراتب الكثيرة في كل واحد منها فالاولى التمسك باللوازم المختصة بكل نوع نوع

قوله لان العبارة فقط كما زعم الشارح ولا يأبى ذلك كونه ما صدق عليه الاضافات امرا وجوديا
مع امكان ايراد المنع عليه   الشارح المتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما
اعلم انه لا بد ههنا من التزام احد الامرين اما القول بان المتضايفين قد لا يكونان متقابلين
بان يكون المضايف قيد القسم في تقسيم المتقابلين لا قسما حقيقيا والقسم الحقيقي هو المتقابل
المضايف وبانه وقع في بعض العبارات في تعريف المتقابلين بانهما اثنان لا يجتمعان في محل
واحد من جهة واحدة معناه متخالفان حكمه كذا وكذا او القول بان ههنا اصطلاحين يعتبر في
احدهما التخالف دون الآخر والا اشكل الامر عليه في مثل الاخوة المتكررة من الجانبين اذ هما
متماثلان على ما صرح به واراد وابا لا بوة والبنوة مطلقيهما اذ الاجتماع بين مخصوصيهما
المتقابلين المقيسين كل منهما الى الآخر وارد بقوله ولو اعتبر بقوله اعم من ذلك اعتبار قوله
في الجملة سواء كان على وجه العموم او على وجه الخصوص ليصح جعله اعم من المشهور صادقا عليه
الشارح اما اولا فلانه يجوز ان يكون احد العدمين آه مع انه لا يتصور الواسطة بين
ملكتيهما لامتناع تحقق الواسطة بين النقيضين فيه بحث لان هذه الصورة قد اندفعت بما
ذكره المجيب بقوله واما العمى آه سواء كان من قبيل العمى واللاعمى او من قبيل عدم البصر وعدم عدم
البصر ولو اورد على ما ذكره كان راجعا الى الايرادات التي سيورد عليه وليس ههنا ايراد
آخر بل الاظهر ان يجعل هذا مثالا آخر لعدم جواز اجتماع العدمين المضايفين فيما تغاير ملكتيهما
مستندا بانه يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما واسطة وذلك قد يكون بان يكون احد العدمين
مضافا الى الآخر اذ لا شك انه لا يتصور ح جواز اجتماع العدمين في الواسطة اذ لا واسطة
بين النقيضين وقد يكون في غيره كالمثال المذكور ثم لو بني الكلام على ان السلب لا يتصور وروده
على السلب حتى لا يلزم ان يكون لشيء واحد كالعدم نقيضان على ما مر في كلامه رح اندفع ذلك ايضا
لو ارادوا ان يكون احدهما وجوديا اراد توجيه التقسيم المشهور ليندفع عنه اصل الاعتراض
ولا يحتاج الى الجواب الذي يورده الشارح النظر فيه وحاصله انا اذا اردنا بالوجودي والعدمي ما يكون ٨
احدهما سلبا للآخر وح يدخل ما اذا كان احد العدمين مضافا الى الآخر فيه كالعمى واللاعمى ولو
اجري هذه العناية الجارية في صورة كون احدهما وجوديا والآخر عدميا في صورة كونهما وجوديين

بان يراد بالوجوديين ما لم يكن احدهما عدما للآخر اندفع النقض بما اذا لم يكن احد العدمين مضافا الى الآخر
اذ هذه الصورة تكون داخلة فيه ويكون من قبيل المتضادين وكذا يدخل فيه ما اذا لم يكن العدمي
عدما للوجودي كعدم اللازم من المحل ووجود الملزوم فيه والحاصل انه يرجع بهذا التوجيه التقسيم
المذكور الى ما ذكره الشارح رح في التقسيم وبتخصيصه فلا يرد عليه ما لم يرد عليه وعدم ملائمة العناية
في تفسير الوجودي والعدمي لعبارة الشارح الا ضعف ح ولئن كان ملائما لاصل التقسيم وما له و
معناه بناء على انه فسر العدمي بان يكون عدم امر فحمله على عدم الامر المخصوص الذي اعتبر ملكته
غير ملائم ثم لما لم يمكن دفع النقض بما اذا لم يكن احد العدمين مضافا الى الآخر بادخالهما في المتضادين
مطابقا للواقع لانه غير داخل في المتقابلين بالذات الذي جعل قسما اذ ظ انه لا يمتنع اجتماعهما
في محل واحد لان اجتماعهما ملزوم لاجتماع المتقابلين بالذات فلا ينافيه ويمكن ان يقال المتقابل
في مثل هذه الصورة ليس بالذات تخفيفا للمقام وتخطئة للشارح في جعل هذه الصورة داخلة في
التقسيم ولا يذهب عليك ان الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود الملزوم وعدم
اللازم من هذا القبيل ايضا لان التقابل بينهما انما هو لان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم وان
عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم ثم لما حقق المقام ودفع النقض بالتمام لم يبال بالمناقشة في المثال
الذي ذكره الشارح وهو عدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير فلا يرد عليه انه المناقشة في المثال
لانه بعد الفراغ عن دفع النقض بمثل هذه الصورة مطلقا تصدى للمناقشة في خصوص المثال على
سبيل التنزل والاستظهار وبني المناقشة على ما فسروا في المشهور القيام بالنفس بسلب القيام
بالغير اي عن الموجود في الجملة لئلا يرد النقض بالمعدومات الصرفة بها ثم لو فسر الوجودي بان في كلام
المص بما ذكر اندفع قول الشارح رح وعلى هذا لا يصح قول المص ومنها نفي المتضادين عن وجود بال
لان الواحد لازم لاي امر يمتنع انفكاكه عن الموضوع مطلقا لا بعد طريانه فقط بخلاف
العدم والملكة اذ امتناع انتقال الموضوع من العدم الى الملكة ههنا بناء على انه يمتنع ٨
انفكاكه عنه بعد طريانه عليه لا مطلقا وقد حصر بانه يجوز ان يكون هناك مفهومان يمتنع انتقال
الموضوع من كل منهما الى الآخر ولا يكون شيء منهما لازما له مطلقا بل يمتنع انفكاكه عن الموضوع
بعد طريانه فقوله لان الواحد لازم له محمول على انه للتمثيل ثم لا يخفى ان القسم الاول وهو

لئن يكون الموضوع صالحا للاتصاف بكل من الطرفين بعينه الى الآخر من غير عكس اعم مما سماه العدم والملكة وبقيد
بقوله فالعدم الذي ههنا الى آخر ما ذكر في بيانه لان هذا القسم بمقتضى تعبيره يتناول الوجوديين اذا
كانا بهذه المثابة كالصفات اللازمة للموضوعات بالنسبة الى اضدادها الوجودية كالامزجة اللازمة
للانواع بالنسبة الى اضدادها اللازمة لانواع آخر وكالعوارض اللازمة الاعراض العارضة للافلاك
بالنسبة الى اضدادها الى غير ذلك من الامثلة فتامل ولو كان المراد بالبصر الابصار بالفعل كان التقابل
بين العمى والبصر خلاف القسم الاول من القسمين اللذين ذكرهما للتضاد وهو ما يكون صالحا للاتصاف
عن كل واحد منهما الى الآخر ولو كان المراد منه مكان الابصار كان داخلا في القسم الثاني واياما
اراد بقوله وما دخل في ذلك في القسم الثاني من القسمين اللذين ذكرهما المدلول عليه بقوله والا ان لا
يكون كذلك ومنه يعلم اي يعلم مما نقل في تلخيص كلام الشيخ ان المص ليس في صدد بيان اصطلاح
فاطيغورياس حتى لا يصح قوله وهما وجوديان بل هو في صدد بيان الاصطلاح المشهور المعتبر فيه ان
يكون الضدان وجوديين على ما يشعر به قول الشيخ فلا يجب ان تشتغل الى آخر ما نقل فلا بد للمص من القول
بكونهما وجوديين مع عدم تعرض المص له بناء على انه لم يوجد فيما بين غير الوجوديين هذا التقابل كيف
والمتقابلان بهذا التقابل مندرجان تحت مقولة المضاف والاعدام لا يدخل تحت مقولة ثم اشار الى ان
الايرادات التي كانت ناشئة على توجيه كلام المص بما ذكره ثم الايراد عليه بما يرجع الى تصحيح
قوله وهما وجوديان قد عرفت الصلح وحجا لدفعها وتفصيله ان الصورة الاولى من الصور الثلث
المذكورة في مقام السند قد ادرجها في الوجودي والعدمي المراد ههنا ما اشار اليه بقوله ههنا والآخر ان
كان احدهما سلبا للآخر واخرج الصورة الباقية عن المقسم بما ذكره من ان المقسم هو التقابل
بالذات لان المراد من امتناع الاجتماع امتناع الاجتماع بالذات وههنا ليس كذلك ولا يخفى جوابه
في الصورة الثالثة بان نوع مقابلة الحول بما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر انما هو
لاشتماله على قابلية الحول المستلزمة لقابلية البصر وكذا في دفع الاعتراض بان التقابل بين عدم
وجود الملزوم وعدم اللازم انما هو باعتبار ان وجود الملزوم في قوة وجود اللازم او ان عدم اللازم
في قوة عدم الملزوم على ما هو المشهور ورد هذا الكلام تخطية للشارح في وجهين احدهما انه جعل
المتقابلين بالعرض داخلا في التقسيم ولم يتفطن ان المقسم هو المتقابلان بالذات على ما اشرنا
اليه آنفا وثانيهما انه زعم ان المتضادين في الاصطلاح المشهور يجوز ان يكون احدهما وجوديا
والآخر

والآخر عدميا او كان كلاهما وجوديا حيث لم يقل او كان كلاهما عدميا لا يلائم تحقق القسم الاخير بوجه ما
وهو ان الفرق بين مقابلة السواد للبياض ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم حيث كان الاول مقابلة
بالذات لا باعتبار ان وجود كل منهما يستلزم عدم الآخر والثاني مقابلة بالعرض باعتبار ان وجود الملزوم
ملزوم لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخلو عن اشكال ولعله لهذا ذهب بعضهم الى ان
التقابل بالذات منحصر في السلب والايجاب فليتامل فالتقابل بين الاوساط انما هو من حيث
ان احدهما سواد بالنسبة الى الآخر يعني ان التقابل بين الالوان المتوسطة انما هو باعتبار دخولها تحت
جنسهما وكذا بين الطرف والوسط فالمتقابلان بالذات هما جنس السواد وجنس البياض وبينهما غاية
الخلاف او لا يتصور الاختلاف بين جنسين اشد من هذا الاختلاف هذا توجيه كلامه ويرد عليه قبل
ان كلا من السواد والبياض له معنى بديهي لا يصدق على الحمرة والصفرة فتعميم تصديق كل منهما على مراتبه
المتفاوتة بالشدة والضعف يعطل الكلام فيه هذا ويرد عليه ايضا ان الحمرة والصفرة وان خلافا
المتضادين الحقيقيين مع اعتبار الذي ذكرته يكون التقابل الذي بينهما باعتبار خصوص كون احدهما
حمرة والآخر صفرة اي التقابل الذي بينهما انما نشا من خصوصهما المتنوعة لا يدخل تحت التضاد الحقيقي و
الحاصل انا نجد بين الحمرة والصفرة مثلا تخالفا اضعف من التخالف الذي بين السواد الصرف والبياض
الصرف وانقص منه وكما ان الثاني الضعيف وهذا مقابل بالذات ليس بالعرض ولا يمكن دخول الآ
في التضاد فلا بد من التعميم فيه وايضا قد يتحقق هناك الوان متوسطة لم نجد التفاوت بينهما باعتبار
قرب احدهما الى السواد والآخر الى البياض ونحكم بينهما بالتقابل والاختلاف فعلم ان التقابل بينهما
لا يرجع الى التضاد والذي بين السواد والبياض فليتامل بل الذي هو سواد عند شخص يريد ان
حقيقة السواد اي السواد الحقيقي لا يقبل الشدة والضعف وانما القابل لهما السواد الاضافي اي ما هو
سواد عند آخر كما ان الكثرة الحقيقية التي هي حقيقة العدد لا يتصور فيها التفاوت بالزيادة والنقصان
بل الاختلاف انما هو في الكثرة الاضافية اي الكثرة عند الآخر وقد مر الاشارة اليه في حاشية التشكيك
فتامل الشارح لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب اه ان جعل المتقابلين بالسلب والايجاب
الاعتقادين اي ادراك وقوع النسبة وادراك لا وقوعها كما يشعر به هذا المقام ومصرح به في بعض
كتب الاصول كان المتقابلان بالسلب والايجاب امرين وجوديين وقد مر ان المتقابلين بالسلب والايجاب
لا بد ان يكون احدهما عدما للآخر والحق ان التقابل بين الاعتقادين هو التضاد باعتبار الورود على ذهن
واحد والقيام به لا باعتبار الورود على النسبة كما يفهم من كلام الشارح اذ على تقدير ان يرادهما
الاعتقادان كان موضوعهما الذهن لا النسبة بل النسبة متعلق لهما معلوم بهما والتقابل

بالسلب والايجاب في القضايا بها الوقوع واللاوقوع باعتبار امتناع اجتماعهما في النسبة الايجابية التي
بين بين على راي المتاخرين او النسبة التامة الايجابية والسلبية باعتبار الورود على مجموع الطرفين
اذا لم يوخذ على وجه يختص باحدهما بل يوخذ على وجه انها جزء القضية واذا اخذ على وجه يختص باحدهما
فامتناع الاجتماع انما هو بالقياس الى تلك الطرف ولكنه لما كان النسبة ههنا زيادة اختصاص بالمحمول
بناء على انها عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع على ما قالوا كان اعتبار المحمول محلا للورود النسبتين
عليه اولى وتسمية هذا النوع من التقابل بالسلب والايجاب باعتبار انه يتحقق ههنا ايجاب و
سلب لا باعتبار ان المتقابلين بها السلب والايجاب او المراد بالسلب والايجاب المسلوب والموجب
او مطلق العدم والوجود هذا ومراد المص بالعقد المعتقد كما ان المراد بالقول المقول ومن قال انهما
امران عقليان واراد ان النسبة التي هي عقلية واراد بهما الموجب والمسلوب الوقوع واللاوقوع
الواردين على النسبة الايجابية التي بين بين الشرح وبما نقلنا عن الشيخ في معنى الايجاب و
السلب المراد ههنا يضمحل ذلك الاشكال بالكلية لا يخفى عليك ان اضمحلال الاشكال بناء على
النقل الاول ظ لانه صريح في ان التقابل بالايجاب والسلب متحقق في القضايا وفي المفردين ايضا
واما على النقل الثاني فوجهه ان الشرح حمل الوجود في نفسه والعدم في نفسه على الشيء باعتبار
في نفسه وباعتبار سلبه في نفسه وحمل الوجود لغيره والعدم لغيره على الوجود والعدم
الذي كان رابطة في القضايا والحاصل انه حمل الاول على المتقابلين بالسلب والايجاب اذا كانا مفردين
والثاني عليهما اذا كانا قضيتين والظ من كلام الشيخ انه جعل الاول اشارة الى مطلب هل
البسيطة والثاني الى مطلب هل المركبة فيكون مختصا بالقضايا على اي حال ومن ثم يتوجه لزوم
التدافع بين كلامي الشيخ ولعل الشرح لاجل هذا حمل الكلام المنقول ثانيا على ما حمله ليوافق الاول
وقد يدفع التدافع بان كلا منهما ناظر الى اصطلاح اخر وبان كلامه في بيان خصوص السلب و
الايجاب الذي بين القضايا وما في حكمها ومن ثم يتوجه على الشرح ان نقله في بيان الاضمحلال
لا ينبغي او لا يصير مستندا له لانه ظ فيما ذهب اليه القائل ولا يحتاج في دفع التدافع الى التاويل
الذي ذكره بل يمكن بالوجهين الاخيرين فليتامل الشرح فاذا رفع الايجاب الكلي كان ذلك
سلبا جزئيا كلام الشرح ههنا ليس محررا والتحقيق ان السلب الجزئي من حيث انه سلب جزئي ليس
عين مفهوم رفع الايجاب الكلي من حيث انه رفع الايجاب الكلي واذا قطع النظر عن الكلية والجزئية
وجرد النظر الى مجرد النسبتين كان احدهما سلبا للاخر وبهذا الاعتبار يكون السلب الكلي ايضا

١٧٥ سلبا للايجاب الكلي فالكليتان والكلية والجزئية متساويتان في ان السلب في كل منهما ليس سلبا للايجاب
ولا عدما له بالاعتبار الاول وبالاعتبار الثاني يكون السلب في كل منهما عدما للايجاب الا ان القوم نظروا
الى الاعتبار الاول وجعلوا السلب الجزئي رفعا للايجاب الكلي مختصا به بناء على انه لازم مساو له وهذا
بخلاف السلب الكلي بالنسبة الى الايجاب الكلي ومن قال ان التقابل بين الكليتين تقابل السلب والايجاب
لا يبعد ان يكون نظره الى الاعتبار الثاني ولعل الباعث له على ذلك الاعتبار ان الكليتين داخلة في
المقسم في التقسيم المشهور مع انه لا يمكن ادخاله في غير السلب والايجاب واذا اعتبرتا من حيث انهما
كليتان فمعقول تقابل السلب الكلي مع الايجاب الكلي انما هو من حيث ان النسبة في احدهما رفع
النسبة في الاخرى واما خصوصية الكلية فلا مدخل له في التقابل والتنافي حتى لو غيرتا الكلية الى الجزئية
بقيت المنافاة والمقابلة بحالهما واما كلام الشيخ حيث ادخلهما في التضاد فلعله مبني على اصطلاح
اخر الشرح التضايف جنس التقابل فانه يصدق عليه وعلى غيره اي صدقا ذاتيا بناء على كونه
جنسا عاليا لما صدق عليه اعلم انه ان اريد بالتقابل والتضايف معناهما المصدري فيرد عليه
ان التضايف ليس جنسا للتقابل ولا يكون صادقا عليه وعلى غيره انما الجنس الصادق عليه وعلى غيره
مفهوم المضاف الذي هو من الاجناس العالية وان اريد بهما المقابل والمضاف فيرد عليه ان
المضاف ليس اعم من المقابل ولا صادقا على مفهوم التجاور والتماس بل في المقابل بل حيث صدق
المضاف صدق المقابل بدون العكس الكلي كالسواد والبياض والفرسية واللافرسية والعمى والبصر
وان اريد بالتقابل معناه وبالتضايف المضاف صدق ان المضاف جنس للتقابل صادق عليه وعلى
ما يغايره لكن يرد انه لم يجعل قسما منه مندرجا تحته انما القسم منه المندرج تحته مفهوم
التضايف واما عكس هذا بان يراد بالتقابل المقابل والتضايف معناه ففي غاية السقوط اذ
التضايف ليس اعم من المقابل ولا جعل قسما من المقابل بل انما جعل قسما من التقابل وان اريد بالتضايف
المضاف فيكون من خواص المضاف الذي هو من الاجناس العالية وحكمه حكمه في العموم والخصوص دون
الجنسية فيعرف حاله بالقياس الى التقابل بما عرفت وعلى جميع التقادير لا يتحقق ههنا شيء هو اعم
من الاخر اذا اعتبر من حيث هو خصص باعتبار العارض كمفهوم الكلي ومفهوم الجنس فكيف يصح
قول المص ويندرج تحته الجنس باعتبار عارض سواء اريد بالجنس التقابل او التضايف
اللهم الا ان يراد بالعارض معنى القائم لا الخارج المحمول كما في النظير الذي نقله الشرح ومعنى

المعنى ان التقابل اعم من حيث هو من مفهوم التضايف واخص باعتبار قيام حصة من التضايف بدون بالحقيقة
يكون تلك الحصة القائمة اخص هنا وما ذكره الشارح في الحاشية على الجواب الاول مندفع بان التضايف
ليس قسما حقيقيا للتقابل حتى يكون من حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص منه وكيف لا والشارح
سيصرح بان تعقل التضايف لكنه لا يتوقف على تعقل التقابل وما ذكره على الجواب الثالث مندفع ايضا
بان مفهوم التقابل من حيث هو ليس اخص مطلقا من مفهوم التضايف انما يكون اخص من حيث
هو من مفهوم المضاف لكن لم يكن التقابل مقسما لمفهوم المضاف بل للتضايف ويرد على ما ذكره من الجواب
القاطع انه انما صح كون التضايف والتقابل صادقا على التحاور والتماس لو اريد بهما المقابل
والمضاف ضرورة ان التحاور لا يكون تضايفا ولا تقابلا بل يعرض له التقابل والتضايف بالنسبة
الى تحاور آخر كالاخوة لكن لا يصح ان مفهوم المقابل مندرج تحت مفهوم المضاف بل المندرج
تحت مفهوم المضاف انما هو التقابل ولعل الشارح للاشارة الى هذا قال غاية الامر انه يلزم منه
اندراج مفهوم التضايف ويمكن ان يكون المراد من التضايف المتضايف لا المضاف واريد به المضايف المشهوري التقابل تحت مفهوم صح
فيصدق على المقابل لكن قد علمت في الشرح ما يدل على ان المتقابلين حقيقة بحسب الاصطلاح
هما شيئان لا يجتمعان في محل واحد من جهة واحدة كالابوة والبنوة لا ما لا يحملان على شيء
واحد فانما يسميان بالمتباينين ولا يخفى ان المتضايفين المشهورين من هذا القبيل ثم لا
يخفى عليك ان تقرير السؤال على الوجه الذي ينطبق عليه الجواب الثالث ليس ما قرره الشارح
اولا ولعل الشارح لاشكال الجواب الى طريق تقريره لم يقرره عليه ثم هذا غاية تحقيق هذا المقام
انت خبير بان التضايف وقع الاشتباه والخلط بينهما ان المشتق من التضايف
الذي هو قسم من التقابل اي المضايف جعل خاصته مساويا لها هو جنس التقابل وهو حقيقة
المضاف الذي هو الجنس العالي لا فائدة فيه نظر لم يتعرض له الشارح في الحاشية فان
قلت النظر مدفوع بان التضايف هو قيد القسم لا القسم الحقيقي ولهذا صرح الشيخ بان
التقابل ليس ذاتيا له قلت هذا غير مفيد في دفع الايراد لان قيد القسم لا بد ان يكون اخص مطلقا
من المقسم او من وجه فلا يجوز ان يكون اعم مطلقا منه مع ان التضايف اعم مطلقا من التقابل
لصدقه عليه وعلى غيره على ما قرره السايل والصواب على تقدير ان يوجه السؤال على هذا

الوجه

الوجه اشار بهذا الوجه الى ان يجعل المندرج في كلام المصنف عبارة عن المضايف والمندرج فيه عبارة عن
المقابل ويحمل الجنس على الخارج الاعم لانه يكفي في السؤال على ما اشار اليه انفا وهنا حاصل السؤال
ان المضايف يصدق على كل مقابل من حيث انه مقابل وعلى غيره كالمجاور والمماس من حيث المجاورة
والمماسة فيكون اعم من المقابل فكيف يندرج تحته على ما هو مقتضى التقسيم وعلى هذا التقرير للسؤال
يندفع الاجوبة المذكورة لدفعه حتى ما جعله الشارح في الحاشية جوابا قاطعا والجواب عند هذا التقرير
ان ترك اعمية الجنس اي الجنس الحقيقي الذي هو المقابل انما يجب بالنسبة الى النوع الذي هو المضاف
الواقع قسما حقيقيا للمقابل بحسب الحمل الذاتي بان لا يصدق المضايف صدقا ذاتيا على شيء الا
ويصدق المقابل عليه كذلك ويصدق المقابل على باقي اقسامه الحقيقية صدقا ذاتيا ولا
يصدق عليها المضايف كذلك ولا تنافي في ذلك ان يكون النوع اعم من الجنس بحسب الحمل العرضي
كما فيما نحن فيه حيث صدق المضايف على كل مقابل من حيث انه مقابل اي على نفس مفهوم المقابلة
صدقا عرضيا وعلى غيرها مع ان المقابل لا يصدق على نفسها صدقا عرضيا ضرورة ان الشيء
لا يكون عارضا لنفسه ولهذا السؤال جواب آخر يظهر فيما بعد وهو ان اندراج المتقابلين
من حيث التقابل في المتضايفين لا يكون بينا في كون المتقابلين اعم فان المتقابلين يصدق على ذات
السواد والبياض ولا يصدق عليهما المتضايفان بل انما يصدق المتضايفان على عارضيهما اعني
حصتي التقابل او عليهما ماخوذين مع العارض وكذا يصدق المقابل على نفسه من حيث انه
مقابل كما يصدق عليه التضايف من هذه الحيثية وان كان صدقا ذاتيا فان ذلك يكفي لعمومه
بالنسبة الى ما هو قسم بل المقابل الحيوان المقابل من حيث انه مقابل كما يصدق عليه المقابل صدقا
عرضيا يصدق عليه المقابل كذلك ايضا ثم بين ان النوع يصدق على الجنس صدقا عرضيا بحسب الوجود من
وبيانه ان الجنس لما كان متحدا مع النوع بالذات كان وجود النوع بالذات وجود الجنس حقيقة
فالنوع خارج محمول على الجنس بحسب هذا الوجود وهذا العروض مشترك بين سائر الانواع بالقياس
الى اجناسها ثم المقابل من حيث انه مقابل يعرض له التضايف بشرط خصوص الوجود الذهني على ما هو
شان المعقولات الثانية وهذا العروض يلزم من ان المقابل يصدق على المضايف من حيث انه مضايف
صدقا عرضيا ايضا كما يصدق على سائر المفهومات المتقابلة كالسواد والبياض والابوة والبنوة
واشار الى ما يستلزمه بقوله ثم انه من حيث وجوده في الذهن يصدق عليه المقابل وعلى قرينه

ظهر انه قوله ثم انه اى المضايف من حيث هو وجوده فى الذهن يصدق عليه المقابل ليس من باب القلب فانه ينبغى
ان يقول ثم ان المقابل يصدق عليه المضايف فى الذهن وظهر ايضا ان عروض الحيوان الانسان ليس من قبيل
الاول لان الحيوان جنس للانسان متحد معه بالذات وموجود بوجوده حقيقة دون الثانى لان الحيوان
لا يصدق على الانسان صدقا عرضيا ايضا ولا ينافى ذلك كون الانسان محمولا على الحيوان حملا عرضيا
فى الخارج والذهن معا لان الحيوان محمول عليه فيهما وفى مثال المعلوم بالنسبة الى الانسان يكون الامر
بالعكس لان المعلومية انما يعرض له فى العقل فيكون من قبيل الثانى واما انه ليس من قبيل الاول فهو ظ كيف
والمعلومية ليست ذاتية للانسان واعلم انه لما جاز ان يكون منشأ شبهة السائل هو العروض
الاول الجارى فى ساير الانواع والاجناس بناء على توهمه ان كل نوع يصدق صدقا عرضيا بدون
الجنس على نفس الجنس اشار الى دفعه اولا ثم لما جاز ايضا ان يكون منشأها العروض الثانى
المختص بهذا الموضع اشار الى دفعه ايضا بان اندراج نفس مفهوم الجنس تحت النوع بان يكون فردا
له معروضا له ليس فيه محذور فليتأمل   ثم ان المعقولية بالقياس الى الغير امر عارض لمفهوم
الابوة والبنوة وتخصيص المعقولية بالقياس الى الغير وكل ما يثبت لشئ بالقياس الى غيره يكون
عرضيا له لان الثابت للشئ بالقياس الى غيره يكون اضافة بين ذلك الشئ وغيره والاضافة خارجة
عن الطرفين والاضافات كالابوة لا يثبت لما هو ذاتى له بالقياس الى غيرها بل انما يثبت
لما هو معروض لها كذات الاب بالقياس الى غيره وهى خارجة عنه فلا يرد ان المعقولية بالقياس
الى الغير لا ينافى الجنسية سيما للامور الاضافية كما فيما نحن فيه والاستشهاد بان الجسم جنس للحيوان
مع ان حده هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة فيكون معقولا بالقياس الى الابعاد الثلثة وهى
غيره قطعا مدفوع بان قابل الابعاد اى مفهومه ليس فصلا للجسم بل هو مما يدل على ما هو فصله
واقيم فى حد الجسم مقامه وكيف لا وقد تقرر ان المشتق لا يكون ذاتيا للشئ لاشتماله على النسبة
اذا كان التضايف جنسا بالمعنى الذى قررناه اراد بالتضايف ههنا معنى
المضاف ولهذا كتب ههنا حاشية هى انه قد سبق ان مدار السؤال على عدم الفرق بين التضايف
والمضاف فلا تغفل واراد بالتضايف فى قوله انها تضايف معناه وهو الذى جعل قسما للتقابل
كان المضاف ذاتى لمفهوم الاب ثم لا يصدق على ما يصدق عليه الاب كزيد انه مضاف
اراد بالمضاف فى الاول ما هو حقيقة المقولة وفى الثانى ما هو وجهها اى المعقولية بالقياس
الى الغير ويدل عليه قوله كون التضايف جنسا لمفهوم التقابل على المعنى المتعارف

ثابتة للابوة صح

ملح

اى ما هو حقيقة المقولة لا يستلزم صدق التضايف اى مفهوم معنى المعقولية بالقياس الى الغير على ما صدق
عليه التقابل كما يظهر فى المثال المذكور فلا يرد انه قد صرح انفا بان المضاف ذاتى لمفهوم الاب
ولا يصدق على بعض ما يصدق عليه الاب كزيد فصدق ذاتى الشئ على جميع افراده لا يكون لازما و
ههنا حكم بان عدم صدق ذاتى التقابل على ما يصدق عليه التقابل ضرورى البطلان وهذا مناف
لذلك نعم يرد عليه ان النسبة المتكررة التى هى حقيقة المقولة ليست ذاتية لمفهوم الاب لانها
غير محمولة عليه لان الاب عبارة عن المعروض المقيد بالنسبة لا النسبة المقيدة بالمعروض الا ان
يريد بالذاتى مطلق الجزء وح يرد عليه ان الكلام فى الذاتى بمعنى الجزء المحمول الذى يصلح للجنسية
وايضا الزام كون ما هو حقيقة المضاف محمولا على زيد لكونه ذاتيا لمفهوم الاب المحمول
عليه دون ما هو وجهه اى المعقول بالقياس الى الغير تعسف ظ اذ القوم صرحوا بان هذا
الوجه من خواصه الشاملة المساوية له وايضا كما لا يصدق على زيد انه مما يعقل بالقياس الى
غيره لا يصدق عليه المضاف بالمعنى الذى هو حقيقة الجنس وهو النسبة المتكررة ايضا
ان اريد بالمضاف النسبة المتكررة وان اريد به المشتق من النسبة المتكررة الذى هو عبارة
عن ذى النسبة المتكررة فيرد ان ما هو وجهه ح ليس هو المفهوم المذكور وهو ما لا يعقل
الا بالقياس الى الغير بل هذا وجه لنفس النسبة ووجه المشتق من النسبة هو ذو ما لا
يعقل الا مقيسا الى غيره   فحاصل الجواب ان كون التضايف آه فيه نظر لانه ان اريد
بالتقابل معناه الظ فيكون حقيقة جنسه نفس النسبة المتكررة والوجه عبارة عما لا
يعقل الا بالقياس الى الغير وكما يصدق على افراد التقابل النسبة المتكررة كذلك يصدق
عليها انها لا يعقل الا بالقياس الى الغير بناء على ان المقابلية والمقابلية متضايفان على ان
القوم جعلوه خاصة شاملة للمقولة وعرفوها به وايضا التقابل ليس عرضيا لافراده
التى هى عبارة عن حصصه التى يعرض للمتقابلات كمقابلة هذا لذاك ومقابلة ذاك
لهذا واما السلب والايجاب والعدم والملكة مثلا فانما يصدق عليها المقابل لا التقابل نعم
المقابلات المخصوصة العارضة لها يصدق عليها التقابل لكن صدقا ذاتيا لا عرضيا
ويمكن دفع الاول بان مراده ان التضايف الذى هو قسم للتقابل لا يلزم صدقه على ساير
افراد التقابل بل من كون المضاف الذى هو حقيقة الجنس مقولا على تلك الافراد الا انه عبر عن
ذلك بما يعقل بالقياس الى غيره وهذا فى الحقيقة لا يحمل على التضايف بل انما يصدق على المضاف

والامر فيه سهل لكن المضاف الذى هو حقيقة الجنس صادق على جميع افراد التقابل من المتقابلات
المخصوصة وان لم يكن صادقة على المتقابلات كالسواد والبياض فتدبر وان اريد بالتقابل المقابل
فيكون الجنس عبارة عن ذى النسبة المذكورة ووجهها عبارة عن ذى ما لا يعقل الا بالقياس
الى الغير وذلك كما يصدق على افراد المتقابلات كالسواد والبياض انهما ذات النسبة المذكورة
اى التقابل العارض لها كذلك يصدق عليهما ذو ما لا يعقل الا بالقياس الى الغير سواء
بسواء على ان هذا التوجيه على تقدير تمامه لا ينطبق على عبارة الشرح بل هى فى واد وهو فى
واد على ما يظهر لمن تأمل فيها فليتأمل   مما لا يخلو عن بعد وذلك لان ضمير تحته على ما
يقتضيه لفظ لما كان راجعا الى التضايف كان الجنس عبارة عن التقابل لا التضايف
واراد بمثل هذا المقام المقام الذى لم يذكر جنسية التضايف وكان السابق بلا فصل
التضايف   فلان مفهوم المتقابلين من حيث هو مع قطع النظر عن العارض اخص
من المتضايفين هذا بظاهره ينافى ما سبق منه آنفا ان المتقابلين يصدق على ذات
السواد والبياض والعدم والملكة ولا يصدق عليهما المتضايفان ويمكن ان يجاب بان المراد ان
مفهوم المتقابلين اخص من المتضايفين مع قطع النظر عن العارض الذى ذكره المجيب اى
التضاد وليس المراد ان المتقابلين اخص من المتضايفين مع قطع النظر عن العارض مطلقا
كيف وقد سبق منه ان الاخصية باعتبار عروض حصة التقابل   الشرح لكن يشكل
قوله ومقوليته عليها بالتشكيك يمكن ان يقال ضمير عليها عبارة عن افراد الاقسام الاربعة نفس
الاقسام والاقسام عرض لافرادها ثم ان التضاد مثلا عرض لمثل السواد والبياض لانه ثابت
لكل منهما بالقياس الى الآخر وقد عرفت ان كل ما كان كذلك يكون عرضيا لما هو ثابت له
ثم الفرق الذى فعله الشرح حيث جزم بان تعقل ماهية المضاف بالكنه لا يتوقف على تعقل
وتردد فى العدم والملكة والسلب والايجاب لا يخلو عن تحكم   وذلك لان المضايف ماهيته انه
معقول بالقياس الى الغير ضمير انه عبارة عن معروض المضايف لا مفهومه وجعله عبارة
عن مفهوم المضايف على تقدير ان يكون حمل المعقول بالقياس الى الغير عليه على طريق حمل الشئ
على نفسه يخدشه انه لا يلائم الختام قوله انه بل ينبغى ان يقول ماهيته المعقول بالقياس
الى الغير والامر فيه سهل   بل الى نفس المتضايفين وذلك باعتبار الاتحاد بين المفهوم
وفرده لا باعتبار ان مفهوم المتضايفين يعرض لهما التقابل من حيث وصف التضايف

اما اولا فلما فيه من التكلف واما ثانيا فلان امتناع الاجتماع المعتبر فى مفهوم التقابل انما هو بالنسبة الى
معروضاته لا افراده من حيث انها افراده الا ان يكون تلك الافراد جهة المعروضية   فى نفى من
الصدق والكذب ذكر الكذب بيان للواقع وقع استطرادا وتبعا للصدق والا فالمعتبر فى التقابل
بالمعنى المشهور عدم الاجتماع والتمانع فى الصدق لا فى الكذب واراد بالوجوه القريبة مما سيجئ
الوجوه المذكورة فى الشرح واشار بهذا الى ان الدليل المذكور فى الشرح انما اقيم على كون السلب
اقوى بحسب التصديق لا التحقق فلا يرد على الدليل الاول انه انما يثبت به نفى الواسطة فى الاثبات
لا العروض والثبوت والمطلوب هو الثانى وان كان الشرح والثالث يمكن اجراؤهما فى كل منهما لكن
اطلاق لفظ الاشد على معنى نفى الواسطة فى الاثبات والاضعف اللازم منه على ثبوت الواسطة
فى الاثبات فى كلام المص اقتداء بالشيخ بعيد بل فى غاية البعد على ما سيصرح به وكذا الملا
لفظه بالذات وبالتبع على ما وقع فى الشرح على هذا ايضا بعيد غاية البعد والحق ان السلب فى نفسه
اشد فان العقل يحكم بانه لو لم يكن السواد مثلا مستلزما لعدم البياض لم يكن منافيا مما نعا له فى الواقع
وبحسب التحقق وليس مجرد انه واسطة فى الاثبات واراد بالجسم الشفاف ما كان من العنصريات
كالبسائط العنصرية وتلونها انما هو بالتركيب بينها ويتوهم من هذا الكلام ان الشفاف
بمعنى ما لا لون له على ما فسره به بعضهم وسيجئ فى الشرح انه بسط بل معنى الشفاف لا يحجب ما وراءه
وان كان ملونا كالزجاج الملون وتوجيهه ان التمثيل ببعض الاجسام الشفافة وهو ما كان غير ملون
بقى هاهنا بحث وهو انه لو سلم ان الجسم الابيض ابعد عن الاتصاف بالسواد من الجسم الشفاف فذلك
لا يدل على ان التمانع الذى بين عدم البياض والبياض اضعف وانقص من التمانع الذى بين
البياض والسواد بيانه ان الجسم الابيض يشتمل على امرين كل منهما ينافى البياض السواد وعدم
البياض لان السواد مستلزم له وفى الشفاف لا يتحقق الا المنافى الواحد للبياض وهو عدم
البياض ولا يتحقق الآخر لان عدم البياض لا يستلزم وجود ما يضاد البياض كالسواد لكن هذا لا
يستلزم ان يكون التمانع الذى بين السواد والبياض فى نفسه اقوى من التمانع الذى بين
البياض واللابياض كيف ولو فرض ان السواد لا يستلزم اللابياض لم يتحقق المنافاة بين البياض
وبينه هذا   هذا مع ما سبق فى سوق الدليل آه فقد عرفت ان حمل كلام المص على هذا المعنى
بعيد غاية البعد وسيصرح به وذلك لان التشكيك فى مفهوم الاشدية انما يتبادر منه

ان صدقه على بعض الافراد اشد فى الواقع و بحسب التحقق من صدقه على الاخر لا ان التصديق بثبوته
لبعضها اظهر من التصديق بثبوته للاخر   يمكن ان يوجه مراد المستدل باختصاص منافى ايجاب الخير
لما توجه على تقرير الشرح للوجه الثانى انه لا يلزم من نفى كون ايجاب الشرور سلبه منافيا لسلب الخير
ان لا ينافيه الا ايجاب الخير بل الظ المتبادر الى الذهن ان نقيض سلب الخير سلب سلب الخير بناء
على ما اشتهر ان نقيض كل شئ سلبه ولهذا ذهب السيد السند الى ان نقيض السلب سلب السلب
والتزم ذلك ذكرا ولا كون منافى ايجاب الخير بالذات منحصرا فى سلب الخير على انه لو سلم وان
نوقش فيه بانه مناف لما قررنا انفا من ان التضاد اقوى فى التمانع بالنسبة الى الشئ من سلبه
فهو ممنوع وذلك لان مراده ههنا نفى الواسطة فى الاثبات على ما مر ان المطلوب الاشدية فى
التصديق لا فى التحقق ثم جعل كون منافى سلب الخير بالذات منحصرا فى ايجاب الخير متفرعا عليه
لانه ملزوم ولما كان فى هذا اللزوم نوع خفاء بل هو مما انكره السيد استشهد عليه بنقل
كلام الشفا ولما كان الدعوى التى ذكرها هى بعينها ما ذكره الشيخ لم ينقل كلام الشيخ
فى تحرير الدعوى رعاية للاختصار بل ومحاليه بذكر كلمة اذ المفيدة للتعليل تحت القول
ثم لا يخفى ان بقرينة الدعوى ينبغى حمل التضاد الواقع فى كلام الشيخ على مطلق التنافى
الشامل للتناقض وعلى التنافى بالذات الذى عبر عنه الشيخ اولا بقوله على الاطلاق
وذلك الشئ فى كلام الشيخ اشارة الى الشئ الثانى وضمير لا يضاده للشئ الاول ثم دعوى
انه اذا كان شئ منافيا بالذات لشئ كان الاخر منافيا بالذات له حق لا شبهة فيه لان
المنافاة الذاتية من النسب المتكررة ويكون من الطرفين فلا يجوز ان يكون السلب منافيا
بالذات للايجاب ولا يكون الايجاب منافيا له بالذات بل المنافى له سلب السلب على ما زعم السيد لكن
انحصار منافى السلب فى الايجاب غير ظ بل الظ ان سلب السلب ايضا مناف له بالذات اللهم الا ان
يدعى ان السلب لا يكون وروده على نفس السلب فقد اليه الاشارة وبما قررنا ظهر وجه قوله
وعلى هذا يندفع الاعتراضات ولا يتوهم انه تخصيص التمانع بالذات يرجع الوجه الثانى
الى الاول اذ لم يذكر فى الوجه الاول حديث الانحصار ايض كما انه لم يذكر فى الوجه الثانى ان
الحكم بالتنافى بين الايجاب والسلب لا يحتاج الى ملاحظة امر خارج بخلاف الضد مثلا قوله

قلت السلب الايجاب بالنسبة آه لم يلتفت فى الجواب الى ان يقول التقابل بالذات المنقسم
الى الاقسام الاربعة مقابل التقابل بالعرض بمعنى عدم الواسطة فى العروض على ما اشير اليه
فى مبحث ان التقابل بين الوحدة والكثرة ليس بالذات والمراد بالتمانع بالذات ههنا نفى الواسطة
فى الثبوت ولا ينافى نفى الواسطة فى العروض اثبات الواسطة فى الثبوت فلعل السلب
الايجاب يكون واسطة فى ثبوت التمانع لباقى الاقسام وان اشتراك الكل فى عدم الواسطة
فى عروض التمانع وذلك لما نقل عن الشيخ ان المعاندة بين المتضادين اقوى فى ذاتها من
السلب والايجاب والمنافاة بالواسطة لا يجوز ان يكون اقوى من التى بلا واسطة بناء على ما سيقول
من ان المراد بالاقوى ههنا الاولى لا الاشدية الحقيقية لانها من خواص الكيف لا شك ان
المنافاة بلا واسطة اولى من التى بواسطة وفيه ان للاولوية جهات ووجوها مختلفة فلعل
المنافاة بالواسطة اولى من جهة اخرى على انك عرفت ان الحق ان المنافاة بين الايجاب والسلب
اقوى واولى بحسب التحقق والواقع لا بحسب التصديق فليتامل   فتامل فى الوجهين اما فى الوجه
الاول فلان المنافاة بالذات بمعنى نفى الواسطة فى الاثبات غير معهود فى كلامهم وكذا
التضاد على الاطلاق واما فى الثانى فلانه نحمل التقابل بالذات على ما يتناول التقابل بالذات
حقيقة وعلى بعض ما هو مقابل بالعرض كالسالبة الجزئية بالنسبة الى الموجبة الكلية تعسف
ظ على ان الفرق بين عدم اللازم ووجود الملزوم والسالبة الجزئية والموجبة الكلية المطلقة
والدائمة الحقيقية فى ذلك غير ظ بل الظ عدم الفرق اصلا   وهو الظ من عبارة المص حيث
قسم آه وذلك لانه لو كان احد الاربعة عنده هو المشهورى لينبغى ان يقول وهذا يسمى التضاد
المشهورى وقد يطلق التضاد على معنى آخر يسمى بالحقيقى او قسمه الى الحقيقى والى ما هو قسيمه
من القسم الاخر للمشهورى فلما لم يفعل كذلك بل فصله اليهما قيل بانه ان المراد منه اذا علم ان
لاجل قسما يمكن ان يكون مشهوريا وان يكون حقيقيا هذا هو مساق العبارة وفى العدم
والملكة كما علم من التعريف الذى ذكره انه شامل لغير المشهورى من الحقيقى لحمل العبارة
ههنا على ما هو مقتضى ظاهره بناء على هذه القرينة هذا ثم لا يخفى ان المتبادر من التضاد

هو الحقيقي لان المطلق منصرف الى الكامل من افراده وايضا كما ان الحقيقي في العدم والملكة يكون قسما على
مقتضى تعريفه ينبغي ان يكون الحقيقي ههنا قسما ايضا حملا على نظيره ولا يجري هذا في المشهوري
لتحقق المانع فتامل فيه ثم غرضه من هذا الكلام وهو انه يمكن ان يكون احد الاقسام الاربعة
الحقيقي تارة والمشهوري اخرى دفع التدافع بين كلام الشيخ على ما مر اليه الاشارة سابقا
انه مشعر بان احد الاربعة التضاد الحقيقي وبين ما اشتهر بينهم ان احد الاربعة هو المشهوري
والا لم يستقم الحصر في الاربعة بان كلام الشيخ ناظر الى النظر الدقيق والمشهوري الى النظر
الجليل وما يبدو في بادي النظر وقد عرفت ما يرد على توجيهه ان بين الاوساط التي تقابل
بالذات مفصلا فلا نعيده فقد قرر ان غاية الخلاف انما هو بين السلب والايجاب لم يذكر
قول الشارح ان الثالث هو التضاد المشهوري لما اشار اليه فيما نقلنا على انه يمكن ان يتحقق
الاشدية في القسم الثالث الذي هو المشهوري على تقدير التسليم لا يقتضي تحققها في جميع
انواعه بل يكفي تحققها في بعضها كالحقيقي والامر الوجودي المقابل في العدم والملكة في جانب
العدم هو الاستعداد على ما يعلم من الشفاء حيث قال معنى العمى هو سلب البصر بالفعل مع وجوده بالقوة
واراد بتحقيق الحال في ذلك ما ذكره مفصلا على ما نقل من الشفاء من ان كون السلب غاية الخلاف
الايجاب انما هو بحسب التصديق واما بحسب التحقيق فليس كذلك وانت ايضا قد عرفت تحقيق الحال فيه
اقول نعم لو سلم انه يطلق التناقض على تقابل السلب والايجاب هذا الكلام من الشارح
متوجه على قول القائل نعم ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما الى قوله كان الا ان
واللا انسان المأخوذان على الوجه المذكور متناقضين وحاصله انه لا حاجة في تسمية معنى
كالشيء ورفعه بلفظ هو المتناقضان الى تفسير ذلك بعنوان اخر وهو ما ذكره القائل اي المفهومان
المتنافيان لذاتيهما وهو شامل للمعنى المذكور فلا يصح الحصر المفهوم من قول القائل فيختص المتناقضان
اه وبما قررنا ظهر ان كلام الاستاد ليس حول مقصود الشارح بل الجواب انه يتم الحصر اضافي
بالقياس الى المعنى المشهور وهو المختص بالقضايا اذ المراد ان فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين
لذاتيهما او بما يساويه مما يعم القضية والمفرد لا بما هو المشهور مما اختص بالقضايا
لان العموم فيهما لا يشتبه بخلاف التناقض بين القضايا هذا الفرق محل نظر وكذا قوله

يكون مراده من تحقق التناقض لا اشعار الكلام بان هذا التوجيه متفرع على التوجيه المذكور وليس كذلك
مع انه تكلف ظ اضافته الى ما هو سلب له سواء اعتبر معه الاستعداد او لا ويؤيده قول المص كذا با
لامكان عدم الموضوع حيث لم يذكر مع عدم الموضوع عدم الاستعداد ايضا واراد بتقييد العدم بالملكة
ان يؤخذ جزءا من المجموع الحاصل من العدم والملكة كما في المعدولة المشهورة او المجموع الحاصل من العدم
والملكة والنسبة على ما هو محمول السالبة المحمول يعنيها والسالبة المحمول لان وجودها في الموضوع
هو بعينه وجودها فيه هذا لا يدفع ايراد الشارح لانه انما يدل على ان الفصول بحسب الوجود
الخارجي متحد مع النوع ومشروط بالشرط المذكور ومعلوم انها بحسب الوجود الذهني ممتاز عن النوع
وبحسب هذا الوجود يصدق عليها تعريف التضاد المذكور مع انتفاء الشرط المذكور فيها فلينأمل والله
اعلم بحقيقة الحال وحقيقة المقال الشارح هذا التعريف انما يصدق على العلة الفاعلية فقط لا
يخفى ان كلام المص كما يستفاد منه تعريف العلة يستنبط منه تعريف المعلول ايضا وكما ان تعريف العلة
لا يصدق على العلة الفاعلية وحدها او مأخوذة مع غيرها اي على طريق القيدية لا على طريق الجزئية
كذلك تعريف المص لا يصدق الا على المعلول بالاضافة الى العلة الفاعلية ولا يصدق عليه بالاضافة الى
ساير العلل مع ان المص كما كان معلولا بالاضافة الى الفاعل يكون بالاضافة الى ساير العلل كما ان ساير
العلل علل بالقياس اليه وهذا مبني على ما تقرر من انه لا بد في تعريف الاضافات من قيد الاضافة بالقياس
الى الكل لان الاضافة بالقياس اليه ولهذا اورد على تعريف النوع الاضافي حيث ذكر قيد الاولية
لاخراج الصنف ان هذا القيد لا يصدق على نوع الانواع الا بالاضافة الى الجنس القريب لا يصدق
عليه بالاضافة الى غيره من الاجناس مع انه نوع عنده بالقياس اليها جميعا ولهذا سمي نوع الانواع كان
الشارح لم يتعرض لهذا الايراد في تعريف المص لان انتقاض تعريف المعلول كما ذكرناه فاكتفى بالاول عن الثاني
ولم يفصل كذلك لان فساد تعريف العلة اشد من فساد تعريف المص لان من تعريف العلة يخرج بعض العلل
مطلقا ولا يصدق التعريف عليها باعتبار ما بخلاف تعريف المص فانه يصدق على جميع المعلولات لان كل
معلول لا بد له من فاعل لكن لا بجميع الاضافات ثم الظاهر من قول الشارح فلا يصح تقسيم العلة بهذا المعنى انه
نتيجة الكلام ومحط الاعتراض فيكون الايراد مختصا بالتقسيم والاولى ان يجعل كلا من منضمنا لا يرادين
احدهما على التعريف وثانيهما على التقسيم ولما كان الثاني متفرعا على الاول قال فلا يصح تقسيم العلة
والجواب عن ايراده على تعريف العلة ان الصدور وان كان ظاهرا في معنى التأثير ومختصا بالفاعل في
عرفهم لكن المراد ههنا مطلق المدخلية بقرينة التقسيم وتوهم جزء التعريف العلة في صدد مبحث

العلة كما ذكره يستلزم انتقاض تعريف صح

المفيض

مطلق العلة والمعلول وان المعرف هو العلة الفاعلية والاكتفاء بتعريفها للتنبيه على زيادة مدخليتها في المعلول لانه المقتضي للمعلول او على ان المعلول اولا انما يحتاج الى ما يفيضه وهو الفاعل وللاحتياج الى ما عداه انما هو لتوقف افاضته عليه ولا يخفى ان الجواب الاول يدفع الايراد عن التقسيم ايضا ويمكن دفعه على التوجيه الثاني ايضا اما بارجاع الضمير الى العلة الحاصلة من التعريف بطريق الاستخدام او بارجاعه الى العلة المطلقة الواقعة في صدر المبحث هذا واعلم ان المراد في تعريف العلة الصورية من كون المعلول حاصلا معها بالفعل وجوب حصول المعلول معها وجوبا نوعيا اي باعتبار نوع تلك العلة والمراد في تعريف العلة المادية من كون المعلول حاصلا معها بالقوة عدم وجوب حصول المعلول معها وجوبا نوعيا فلا يخل تعريف العلة الصورية والمادية بهيولى الفلك بالنسبة الى الصورة الجسمية والنوعية المعينتين بل بهيولى جميع الاجسام بالنسبة الى الصورتين المطلقتين اقول حاصل السؤال آه قد يقع منشأ السؤال اما اشتراك لفظ الصورة بين الشكل والعلة الصورية وهو المستفاد من كلام السيد السند او اعتقاد ان الشكل هو العلة الصورية في مثل السيف اما بان يعتقد ان الشكل المعين هو العلة الصورية للسيف المعين مع توهم تحققه في السيف الخشبي وهو مقتضى كلام سيد المحققين ظاهرا او يعتقد ان نوع الشكل المخصوص علة صورية لنوع السيف مع اعتقاد تحققه في السيف الخشبي وهو مختار الاستاد ولا يخفى عليك ان الاقوى في تقرير السؤال هو الثالث كما ان الاضعف هو الثاني هذا ويرد على جواب المحقق الشريف بعد التكلف ان هذا الجواب انما كان ملائما لو كان السؤال ان صنفا من نوع صورة السيف علة صورية لنوع السيف وقد تحقق في الخشب المصور بتلك الصورة مع تخلف نوع السيف ظاهر ان ذلك الصنف ليس الا الحال في المادة الحديدية ولا مجال لتوهم غيره فكيف يتوهم تحققه في الخشب حتى يجاب بان الحاصل في الخشب ليس هذا الصنف بل صنفا آخر الا ان يتكلف ويقال حاصل الجواب منع كون نوع صورة السيف علة صورية لنوع السيف والسند بان الصنف المعين من ذلك النوع علة صورية لنوع السيف الا انه لم يذكر هذا المنع صريحا واكتفى بالسند كما هو الشائع لكنه عبر عن السند المذكور بملازمه وهو انه اذا حصل ذلك الصنف حصل السيف بالفعل اذ لا شك انه لازم لكون الصنف المعين منه علة صورية للسيف واما ان الحاصل في الخشب ليس عين ذلك الصنف فليس من تتمة الجواب

كان قيد الوحدة يستفاد من قوله كيف يكون لنفسه وجودا ... الاتحاد منه ... بالحقيقة وكذا في قوله الحلقة عنده كم نوع واحد اذ الوحدة الاعتبارية تختص به
وتفصيل المقام ان التركيب العقلي الصرف يتحقق في العرض واليه اشار بقوله وان كان لحدودها تركيب ما كالسواد والتركيب الخارجي الصرف يتحقق اما من المادة والصورة كالمربع او من المادة فقط كالحلقة والعشرة واما التركيب الخارجي في العرض على طبق العقلي فلا يتحقق في العرض فان قلت كيف تقول في المركب من الحركة والسرعة فان جنس هذا المركب مأخوذ من الحركة وفصله من السرعة قلت ما يصلح ان يكون جنسا له هو الحركة وهي نفس المادة لا المأخوذ منها وما يصلح ان يكون فصلا هو السرعة وهو ليس مأخوذا من السرعة على ان يكون هو السرعة المأخوذة لا بشرط شيء بل هو مشتق منها على ان الكلام في النوع الحقيقي على ما علمت فتدبر منه

بل للتنبيه على ان الصنف الذي هو علة صورية للسيف لم يتحقق في السيف الخشبي حتى لا يتوهم الايراد بهذا الصنف ويمكن ان يجعل قوله والعبارة المنقحة في الجواب اشارة الى هذا التكلف ايضا لا الى مجرد جعل التعيين بمعنى التعيين الصنفي وحمل الفرد على الصنف وجعل حصول الصنف بتشخصه على معنى حصول تخصص منه على ما اشار اليه بقوله فانه اذا حصل تخصص من ذلك الصنف واراد بقوله بعد تسليم ان صورة السيف هو نوع الشكل المخصوص ان نوع صورة السيف هو نوع الشكل المخصوص وقوله من غير كلفة اشارة الى ان في التسليم المذكور نوع كلفة وهي التزام ان نوع العلة الصورية لهذا النوع من المركب بل لا عم منه والعلة الصورية لنوع المركب صنف من نوع العلة الصورية مع ان العلة الصورية شانها ان يحصل بانضمامها الى العلة المادية نوع من المركب فبانضمام نوعها الى المادة يحصل نوع من المركب وبانضمام صنفها يحصل صنف من المركب لان تنوع المركب وتحصله انما هو بنفسها ولا مدخل فيه لعوارضها الصنفية وما ذكرناه وان كان صالحا للدفع لكن فيه نوع كلفة ومشقة قلنا ما ذكره هو انه لا يوجد للانواع الحقيقية آه قد يقال يمكن ان يجاب بوجه آخر وهو ان المستفاد من كلام الشيخ هو نفي العلة المادية والصورية في الاعراض لا مطلقا بل على وجه يكون جزء منه محمولا عليه بطبيعة الجنس اي يكون بحيث اذا اخذ لا بشرط شيء يكون جنسا وجزء آخر محمولا عليه بطبيعة الفصل اي يكون بحيث اذا اخذ لا بشرط شيء يكون فصلا والحاصل ان الشيخ نفى التركيب من المادة والصورة اي العلة المادية والعلة الصورية في الاعراض بان يكون الجنس مأخوذا من المادة والفصل من الصورة لا التركيب من المادة والصورة مطلقا وفيما ذكره رد من الجواب بلزوم التزام ان المربع مثلا ليس نوعا حقيقيا تأمل وقوله لا يقال سؤال آخر وبيان لمنافاة اخرى ناشية من جواب السؤال الاول المشار اليه بقوله ولا منافاة بينه وبين ما ذكره ههنا وحاصل المنافاة انه عمم العلة المادية والصورية ههنا وهو مستلزم لتعميم المادة والصورة بناء على انهما مستعملة بلا فرق وفي بعض الحواشي خص المادة والصورة بالمحل المتقوم بالحال كالهيولى الاولى والحال المتقوم بالمحل وهو الصورة ومحصول المنافاة الثانية انه عمم العلة

181

حاصله ان المنافاة الاولى المشار اليها بقوله ولا منافاة المنافاة في اطلاق لفظ المادة والصورة من جهة الخصوص والعموم والمنافاة الثانية التي اشير اليها بقوله لا يقال المنافاة في اطلاق لفظ العلة المادية والصورية من حيث العموم والخصوص فتغاير لهم وهو المشار اليها بقوله فان قيل ثانيا ويمكن ان يقال المنافاة الاولى ايضا في لفظ المادية والصورية وذلك بان يقال قد صرح ههنا بتعميم معنى المادية والصورية وصرح بتخصيص معنى لفظ المادة والصورة في بعض الحواشي ويستفاد منه تخصيص معنى لفظ المادية والصورية بناء على ما ذكره ثانيا فيلزم التعميم والتخصيص في لفظ المادية والصورية وهي المنافاة الثانية هذا الكلام يحتاج الى ما مهده بقوله واعلم لا يلائمه على ما ينظر بالتأمل منه

المادية والصورية ههنا وكلامه في بعض الحواشي مبني على ان العلة المادية والصورية مختصة بالاجسام والاظهر في بيان المنافاة الاولى ان يقال استعمل الشيخ في حاشية التجريد على ما نقله الشارح حيث قال المادة والصورة لا يوجدان الا في المركب وكذا في قولك كالهيئة للسرير فهو الصورة وكالخشب للسرير فهو المادة بالمعنى العام المتناول للجواهر والاعراض مع ان كلامه في بعض الحواشي يشعر بتخصيصهما بالاجسام هذا ثم لا يخفى ان المادة والصورة في كلام الشيخ المنقول ايضا بالمعنى العام المتناول للاعراض والا فلا وجه للسؤال المصدر بقوله فان قيل ولا فائدة لقول الشيخ حيث نفي التركيب عن المادة والصورة في الاعراض فالاحتياج والامكان وما يساوقهما موضوعة اولا ومفروغ عنها فتحقيق هذا في الامكان وما يتفرع عليه لو كان ظ واما الاحتياج فالظاهر خروجه عن تعريف العلة لان المتبادر من احتياج الشيء الى امر ان لا يكون ذلك الامر نفس الاحتياج ولما في الوجوب فيمكن ان يقال انا نفرضه نفس المعلول فان المعلولية بعينه بعرض المعلول اولا من حيث انه واجب بالغير ولما في وجود العلة فيمكن ان يقال ايضا ان نفس العلة يمثل ما قلنا في الوجوب بناء على ان العلة هي الواجب لعا وجوده عينه ويبقى المناقشة في الايجاب والتاثير فليتامل هذا ثم لا يخفى ان ما ذكره من التوجيه مبني على التعريف الذي اورده للعلة ولا يتم على تعريفه لها ولا على تعريف الذي ذكره الشارح كل مفهوم كما يصدق على الواحد منه نظر لان الواحد الشخص يصدق على الواحد من افراده ولا يصدق على الكثير منها وصدق الاحاد بصيغة الجمع لا يقتضي الا صدق طبيعته مدلول المفرد على واحد واحد من افراده لا صدقه على المجموع لا يقال قد تقرر فيما قبل ان لا تقابل بالذات بين الوحدة والكثرة بل انما التقابل بينهما بالعرض لان التقابل بالعرض يكفي في مطلوبنا على ان لنا ان نفسر الكثير بما ينقسم والواحد بما لا ينقسم ولا شك في تحقق التقابل بالذات بين الايجاب والسلب ثم لما كان الواحد المقابل للكثير يصدق على تلك الكثرة فكيف يخرج قيد الوحدة في التقسيمات بجموع الاقسام وكيف يخرج العلة التامة عن التقسيم

بقيد الوحدة حتى يحتاج الى الاعتذار بان اعتبار الوحدة في جميع التقسيمات غير لازم الى غير ذلك من المفاسد ويمكن ان يتكلف ويقال مراده ان كل كلي كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير منها اذا لم يكن منافيا لتلك الكثرة العارضة لتلك الافراد كالواحد والكثير فيحمل على غير المتنافيين لكن يبقى المناقشة انه ح يكون من قبيل المثال الاول ولا فائدة زائدة في ايراده تامل وصار حاصل الجواب ان اللازم على تقدير كون العلة التامة مما يتوقف عليه المعلول بتوقفات كثيرة توقف المعلول على نفسه بتوقفات كثيرة وليس فيه محذور لان حاصله توقف المعلول على نفسه بتوقف واحد اذ ليس كل ما هو داخل في العلة التامة يتوقف عليه المع بتوقف واحد بل كل ما توقف المع عليه بتوقف واحد كان داخلا فيها ولا عكس واعلم ان حمل التوقف الواقع في تعريف العلة على هذا المعنى العام يقتضي صحة التعريف على بعض المعلولات بالنسبة الى نفسه فيلزم صحة قولنا ان الشيء علة لنفسه مع انه يعد سخيفا فعلم ان توجيه تعريفهم على هذا الوجه حمل كلامهم على خلاف مرادهم فالحق ان يحمل الموقوف عليه على المعنى المتبادر المتعارف بينهم وهو الموقوف عليه بتوقف واحد ويلزم ان اطلاق العلة على العلة التامة بمعنى آخر كما قرره المص وقد يجاب عن السؤال بوجوه ضعيفة منها ان مجموع المادة والصورة ليس نفس المع بل بشرط مقارنة الصورة للمادة وحلولها فيها فالمعتبر في العلة التامة انما هو المجموع مطلقا بشرط المقارنة المذكورة وفيه نظر لان المع كما يتوقف على مجموع المادة والصورة يتوقف على مقارنة الصورة للمادة ايضا معتبرة في العلة التامة وح يصير المجموع عين المع فتامل وجوابه ان المقارنة وان كانت داخلة في العلة التامة لكن لا يلزم من دخولها ودخول كل واحد من المادة والصورة فيها دخول مجموع المادة والصورة على ان يكون الصورة مقارنة للمادة فيها فان قلت لا يلزم من دخول كل واحد دخول مجموع الثلاثة قلت اولا مجموع الثلاثة ليس عين المع ضرورة خروج المقارنة عنه وثانيا ان المجموع لا معنى له منفردا بعضها عن بعض بلا شرط اشتراط الارتباط داخل

من كون كل واحد من اجزاء الشيء جزء لا من كون المجموع جزء لهذا الامر كما في
المعرّ بالنسبة الى اجزائه وفيه نظر ايضا لان كل واحد من اجزاء الشيء اذا كان جزء
لشيء يكون لجزء آخر كما فيما نحن فيه ثم انه لا بد من اعتبار الفاعل يكون
المجموع جزء لهذا الشيء بديهة والا لزم تحقق كل واحد من مجموع في هذا الشيء
المركب مع عدم تحقق المجموع فيه ومنها انه قد تقرر عندهم ان انواع العدد
مركبة من الوحدات بتلك العدة وليس الاعداد التي تحت نوع جزء لذلك
النوع فكل واحد من مجموع الوحدتين الذي هو حقيقة الاثنين جزء للاربعة
مع ان المجموع الذي هو حقيقة الاثنينية ليس جزء منها وفيه ايضا نظر لان
المقدمة المذكورة بديهية وقد نبهنا عليها واما حديث عدم تركب العدد
من الاعداد التي تحتها فقد قرر الاستاد انه مبني على اعتبار الجزء الصوري
في العدد ومنها ان المادة والصورة باعتبار الاجمال عين المعلول وباعتبار التفصيل
داخله في العلة التامة وضعفه ظ لان الاجمال والتفصيل صفة العلم ولا
يختلف بهما حال الشيء المعلوم المتحققة بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن
العلم واجماله وتفصيله المهم الآن ان يرجع الى الجواب الذي نقلنا ثانيا و
ح يندفع بما ذكرنا   واما ما يق من انه لا بد في المقسم آه لقائل ان يقول
الكلام كان في عدم صدق التعريف على العلة التامة وقد اندفع بما ذكره
من التعميم في التعريف ولا يقدح فيه كون الوحدة معتبرة في التقسيم
حتى يتعرض له والجواب عنه من وجهين احدهما انه جواب لسؤال آخر ربما
يورد هاهنا وهو ان بما ذكرت وان اندفع الاعتراض عن التعريف لكن
يكون الايراد على التقسيم اي تقسيم العلة المطلقة الى التامة والناقصة بانه
لا يتناول العلة التامة بناء على اعتبار الوحدة في المقسم ولا يندفع بما ذكرته
وثانيهما انه جواب عن عدم صدق التعريف على العلة التامة انما يتم لو لم تعتبر
الوحدة في تعريف العلة وقد اعتبرت لانها معتبرة في المقسم والمقسم معتبر
في حدود اقسام فالوحدة معتبرة في تعريف العلة التامة المستنبطة من

التقسيم ولا يخفى ان هذا الجواب اقرب الى المقام كما ان الاول اقوى لكن الاول فظ
اما الثاني فلانه يرد على الجواب الثاني ان اعتبار الوحدة في المقسم لا يستلزم
اعتبارها في حدود الاقسام بل المقسم بدون هذا الاعتبار معتبر في حدود
الاقسام كيف ولو كان كذلك يلزم اعتبار الوحدة في حدود الحقايق الموجودة
في الخارج مثلا يلزم في تقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ان تكون الوحدة
داخلة في الانسان نعم يمكن ان يق لا بد في التقسيم من صدق المقسم بصفة
الوحدة على اقسامه مثلا يصدق على الانسان انه حيوان واحد مع انه
لا يصدق على العلة التامة انه علة واحدة وهذا سؤال آخر يرد على
التقسيم ولا دخل فيه للتعريف وقد ذكرناه وجعلنا قوله ره اشارة الى
دفعه لانه قريب لما خرجنا مما ذكرناه في الوجه الاول من الجواب
هذه شبه مصادرة وانما قال شبه مصادرة لان الظاهر ان المصادرة الحقيقية
هي ان يجعل احدى المقدمتين عين الدعوى وهاهنا ليس كذلك بل يكون الدليل
موقوفا على الدعوى ويرد على الجواب المذكور ان العلة الغائية كما مر علة
بحسب الوجود الذهني للوجود فيلزم ايضا كون العلة التامة للموجود الخارجي
معدومة خارجية وهذا مح لان المعدوم الخارجي لا يصح ان يؤثر في الموجود
الخارجي الا ان يق مقصوده محض عدم لزوم كون العدم اي الشيء من
حيث العدم مؤثرا ولا يلزم شيء منهما في الصورة المذكورة هذا ولا يخفى
ان الظاهر من كلام الشارح حيث قال واما بحسب عدمه فقط كالمانع ان علية
المانع بحسب نفس العدم ومن حيث كونه معدوما وما ذكره ره من الدليل
انما يدل على ان العلة التامة للوصول مثلا لا بد ان يشتمل على امر ليس موجودا
خارجيا لا ان نفس العدم دخيل بيان ذلك انه لو كان الدعوى هو الاولى
لتوجه ان يق لم لا يجوز ان ينتهي سلسلة علة الوصول الى امر وجودي اعتباري
يكون دخيلا باعتبار نحو الوجود الاعتباري لا باعتبار نفس العدم الخارجي
فان قلت ظاهر انه لا يجوز ان يكون الامر الذي يتوقف عليه الوصول امرا   او كون المعدوم المطلق مؤثرا هو

اعتبارا محضا لا ابدان يكون متحققا فى نفس الامر وح يلزم التسلسل فى الامور المتحققة
فى نفس الامر وذلك ايضا محال كالتسلسل فى الموجودات الخارجية قلت لا نسلم انه يقال
باستحالة التسلسل هذا التسلسل وقد حقق عند قول المص ثم الامكان قد يكون آه ان التعقل
قد يكون معقولا باعتبار ذاته ان الامكانات واللزومات موجودة فى نفس الامر
بوجود المعروض وليست موجودة بوجودات متمايزة حتى يستحيل هذا لكن
الظاهر ان تحقق الترتب بين تلك الامور يقتضى التمايز بينها فى الوجود والجواب
بان الترتب ليس متحققا بالفعل بين تلك الامور بل تلك الامور بحيث لو اعتبرت
مفصلة متمايزة حكم العقل بالترتب بينها فالتمايز بحسب الوجود لا يتخلف عن
الترتب كما قيل فى توجيه تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض مع ان الزمان
متصل واحد لا اجزاء له فى نفس الامر لكن تلك الاجزاء بحيث لو وجدت متمايزة
كان بعضها متقدما وبعضها متاخرا مندفع بانه لا شك ان تلك الحيثية ثابتة
لتلك الامور وتلك الاجزاء بالفعل فيحتاج الى ثبوت التميز بين آحادها بالفعل
فان قيل تلك الحيثية ثابتة لمجموع تلك الامور وكل الزمان مثلا كل الزمان
بالفعل بحيث لو وجدت اجزاؤه متمايزة لكان بعضها متقدما على بعض
فلا يلزم الامتياز بين الاجزاء بالفعل قلت كل الزمان بالفعل بحيث لو وجدت
اجزاؤه لكان البعض المعين منها كما يسميه بالامس متقدما على الآخر كما يسميه
بالغد ولا يخفى ان هذا المعنى يقتضى الامتياز بين تلك الاجزاء بالفعل تامل
فيه ولو قيل ان تلك الامور وان كانت موجودة بوجود واحد لكن يجوز ان
يكون تعلق هذا الوجود ببعضها اولى واحق من تعلقه بالآخر وهذا هو
مصحح الترتيب بينها قلنا ح يتحقق التمايز بحسب الموجودية وان لم يتحقق التمايز
بينها بحسب نفس الوجود وبرهان التطبيق ينفى وجود امور متمايزة بحسب الوجود
تامل فيه قوله فيلزم الانتهاء الى الانقضاء او ترتب حوادث موجودة مناقضة
ظاهرة اذ يحتمل شقا ثالثا وهو الانتهاء الى عدمى آخر ولعله ذكر الانقطاع وقع
على سبيل التمثيل وكذا على قوله لان المفروض ان ما هو جزء العلة موجود آه لان

ماهو المفروض على تقدير عدم الانتهاء الى الانقضاء ان كل ما هو جزء العلة التامة
مدخلية وعليته انما هى باعتبار الوجود واما انها باعتبار الوجود فى حال وجود
المعلول فلا يلزم بل يجوز ان يكون باعتبار الوجود فى الزمان السابق من غير ان يكون
العدم الذى بعده دخيلا فى وجود المعلول والجواب ان المراد انه على الفرض المذكور
وهو ان مدخلية كل ما هو جزء العلة التامة انما هى باعتبار الوجود يلزم تحقق
تلك الاجزاء التى يتم بها العلل التامة لو يكون العلة التامة بجميع اجزائها متحققة فى
حال وجود المعلول بل حاصلة قبله فيلزم اما مدخلية عدمها فى الجملة فى مرتبة من
مراتب العلل والمعلولات التامة او تخلف المعلول فى مرتبة من المراتب عن علته
التامة والثانى باطل فتعين الاول هذا والاظهر ان يقال لما كان الوصول عادتا
فى ان الانقضاء آه فالجزء الاخير لعلته التامة وما يتم به العلة التامة لهذا الجزء
وهكذا الى غير النهاية كلها موجودة على ما هو المفروض وقوله لا يشعر به قوله
كالمعد قيد للنفى لا يلائم الموضوع وذلك لان الموضوع يتحقق فى
الاعراض التى لا مادة لها ولا يخفى ان هذا الوجه يجرى فى المعاون والآلة
والا لان انها قد تتحقق فى البسائط التى لا مادة لها ويختص تلك العلية بنوع
آخر لعدم ملائمة جعلها من تتمة المادة وهو ان هذه الثلثة تشبيه بالفاعل
بجعلها من تتمة المادة لا يخلو عن عدم ملائمة وقوله والاولى ترك التفصيل و
الاقتصار بالجر عطفا على التفصيل والمقصود منه ان التوجيهات الثلثة التى ذكرها
فى الشرح لا يحسن ويحتمل ان يكون الاقتصار مرفوعا معطوفا على الترك والمقصود
منه التعرض للقيد المحقق وفيه بان ما ذكره من التفصيل وان كان عدم ملائمة
اقل بالنسبة الى ما ذكره الشارح لكنه ليس بحسن بعد بل الاولى عدم التعيين
والحكم على انها من تتمة الفاعل او القابل على سبيل الاجمال واراد بالقابل
المادة سواء كان ذلك الشئ من الامور الكائنة المترتبة على الفعل
فى هذا الكلام دفع لما يتوهمه الجمهور من قولهم العلة الغائية ما لاجله
الفاعل ما لاجله تفصيله فيختص بالامور الكائنة اى الحادثة المترتبة وهو

توطية لنقل كلام الشيخ حيث قال فائدة الذى بالذات للعلة الغاية تمام
علة غاية ان يكون علة لساير العلل من الفاعل والمادة والصورة اى من حيث
كونها عللا اى العلة الغاية يكون بما هى علة غاية علة لعلية ساير العلل
ولنفسها ايض كما يعلم فى العبارة المنقولة عن الطبيعيات والغرض من نقل
هذا الكلام ان يظهر من كلام الشيخ ان العلة الغائية علة لعلية ساير
العلل ولنفسها فتكون علة بعيدة للمع وفى قول الشيخ فان الفاعل اما ان يكون مهيا
للمادة او سواهما وبما نصرح فى مواضع اخر ان فاعل المركب قد يكون فاعلا للمادة
والصورة معا وقد يكون فاعلا للصورة وكان القسم الثانى فيهما واحدا فلا بد
ان يكون القسم الاول فيهما واحدا وذلك كما ترى ثم لا يخفى انه لا يلزم من كلام الشيخ
الا ان فاعل المركب ليس علة قريبة بالنسبة الى المركب فيخرج عن المقسم اذ المقسم
بقيد القريب وهذا لا يقتضى عدم جعل الفاعل قسما منه فى الجملة كما لا يخفى
ولهذا قال ولا يخفى ان ما ذكره فى الفاعل مخصوص بالمركب واما ذكره فى
الغاية فعام هذا يشمل مبادى المعدات التى لا يجب وجودها مع المع
احترز بهذا القيد عن العلة المستقلة للمع وكذا الجزء الاخير من العلة التامة
وبالجملة ما يستلزم وجود المع وذلك لان ملزوم المع معه بالضرورة
فلا يكون موقوفا عليه باعتبار الوجود فقط الحصر فيه كما مر اى كما مر فى
الحاشية السابقة من ان هذا القسم لا ينحصر فى المعد ومن ان قول الشارح
كالمعد يشعر بعدم الانحصار هذا التخصيص بحكم يرد عليه ان المهم هو البحث
عن احوال الموجود الخارجى الاصيل ولهذا اعتبر الجمهور فى تعريف الحكمة قيد
الاعيان ثم لا يخفى ان اطلاق الفصل والجنس على المادة والصورة العقليتين
غير متعارف فى كلامهم بناء على الاتحاد الذاتى بين الجنس والمادة وبين الفصل و
الصورة كما يطلق الجزء على الجنس والفصل حيث يقال الاجزاء المحمولة بناء
على هذا الاتحاد فيه بحث قد سبق ذكره فتذكر اشارة الى ما سبق منه فى بحث
الاولوية الذاتية والخارجية من ان يكون الممكن ما يكون وجوده وعدمه

نظرا الى ذاته جائزا لا انما يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع
كونه ممكنا كما فى الزمان وايضا هذا لا يجرى فى الامور الانية اذ يمتنع وجودها فى
غير ان واحد معقول ههنا نفى وجوب المع عند وجود العلة المستقلة يجوز
ان يكون بامكان وجوده مقارنا لها باقيا ببقائها وامكان عدمه معها اى مع
وجودها مستمرا الا انه يلزم ترجيح المرجوح لانا نقول العلة اقتضاء العلة رجحان
الطرف الراجح الذى هو الوجود مستلزما بطريق الرجحان دون الوجوب فحين
تحقق العدم زالت الرجحية الوجود وحصل راجحية العدم فلا يلزم ترجيحه على
حين كونه مرجوحا بل يلزم ترجيح ما كان مرجوحا وفساده غير ظ ثم لا يخفى ان
هذه المسئلة قريبة جدا مما سبق من المصنف فى بحث الاولوية حيث قال
ولا يكفى الاولوية الخارجية ويمكن ان يجعل عطفا الاظهر ان يجعل
المعطوف عليه قوله يجب وجود المع رعاية للتناسب ويلاحظ التقييد فى
المعطوف عليه اولا ثم يعطف وقوله لا يجب صريح فى نفى مذهب من يقول
يجب مقارنة العدم بناء على توهم ان العلة يجب تقدمها بالزمان كما يشير
اليه حيث قال من يقول بوجوب تقدم العلة بالزمان بناء على عدم فهم
معنى التقدم الذاتى مع ان وجوب تقدم العلة على معلولها ضرورى فى التصريح
برد هذا القول اختار هذه العبارة وح لا مجال للتبادر المذكور او يكون ردا
صريحا للمذهب من قال ان المؤثر منحصر فى المختار على ما زعم الاشاعرة و
ح يجب الحكم المع لوجود الفاعل اى ذات الفاعل لا بصفة الاستقلال و
ذلك لان القصد والارادة متقدم على وجود المع وذلك ينافى القدم و
الرد بوجهين احدهما منع حصر الفاعل فى الفاعل بالاختيار والثانى انه يجوز
ان يكون تقدم القصد والارادة على وجود المع بالذات لا بالزمان ثم فى قول
الشيخ وجوده بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجيح بلا مرجح مسامحة ظاهرة
والاظهر ان يقول مع امكانه فيه اللهم الا ان يجعل ضمير قبله راجعا الى الفطر
بعد لا الى الزمان كما هو الظ الشيخ وهذا الحكم مشترك بين الفاعلى

قوله وعدم المانع فيه بحث لانه ان اخذ ذات العلة لا من حيث هي علة
فيلزم استثناء المانع كالمعد فان المعلول لا ينعدم بانعدام ذات المانع
والقول بان العلة ههنا نفس عدم المانع فذات العلة هو نفس العدم يأباه ما
ذكره الشارح آنفا من تقسيم العلة بل هو خلاف الواقع على ما يظهر بمقايسته
الى جانب الوجود وان اخذ العلة من حيث هي علة فلا ينبغي استثناء المعد ايضا
لان للمعد جهتين جهتي تلميذ واحدهما باعتبار الوجود في الزمان السابق
والاخرى باعتبار العدم في الزمان اللاحق وبعدم كل منهما ينعدم المعلول لان
المعد اذا لم يوجد اولا ولم يعدم ثانيا انعدم المعلول   لك ان تقول مفهوم عبارة
المص عدم وجوب بقاء المعلول لما كان منطوق عبارة المص جواز بقاء المعلول
بمعنى الامكان الخاص فهو مفهومه بعدم الوجوب وهذا على سبيل التنزل
والاستظهار والا فلا شك ان مراد المص من الجواز الامكان العام كما سنبين ثم
جعل الجواز متعلقا بالبقاء لا بالتأخر المستفاد من لفظة بعد ومقصوده
من هذا الكلام جواب آخر عن السؤال الذي اورده السيد المحقق ولما كان
السؤال المذكور مبنيا على جعل الجواز بمعنى الامكان الخاص وجعله متعلقا
بالتأخر المستفاد من لفظ بعد كما سيجيء اجاب السيد المحقق عنه باختيار
ان المراد من الجواز ههنا الامكان العام نظرا الى ان قول المص ولا يجوز بقاؤه
المعد بعده بمعنى ويمتنع بقاء المعلول بعده وجواب الاستاد انا لو سلمنا ان المراد
بالجواز الامكان الخاص لكن نقول لم لا يجوز ان يكون الجواز متعلقا بالبقاء
لا بمعنى التأخر حتى يلزم جواز الاجتماع ثم قال وكيف يصح ان يقول المص وان
وجب مكان وان جاز مع جواز كون بعض المعلولات انيا لا يكون لها
وجود فيما سوى الآن فلا يتصور لها بقاء هذا وانت خبير بان ما ذكره من
جعل الجواز متعلقا بالبقاء وان اندفع السؤال المذكور وهو لزوم جواز اجتماع
المعلول مع المعد لكن يتوجه انه ان اراد انه لم يصح ان يقول وان وجب بالنسبة
الى شيء من المعلولات فلا يظهر لما ذكر كيف وكثير من المعلولات وجب

بقاؤها

بقاؤها بعد المعد وان اراد انه لا يصح على الاطلاق ان يقول وان وجب فيرد
عليه انه لا يصح على الاطلاق ان يقول وان جاز ايضا لان المعلولات الآنية
كما لا يكون واجب البقاء سواء اريد بجواز الامكان الخاص او العام ولا يتوجه
هذا الايراد على توجيه المحقق الشريف بان يقال في المعلولات الآنية لا يصح
ان يقول وان جاز البقاء بمعنى الامكان العام ايضا اذ له ان يقول المراد
بجواز بقاء المعلول بعد المعد جوازه بعد المعد في الجملة ويمكن ان يقال مراد
الاستاد من جواز بقاء المعلول بعد المعد جوازا خاصا ان لا يكون البقاء ضروريا
ولا ممتنعا بالنظر الى نفس مهية المعلول من حيث انها معلولة لمعد من غير ملاحظة
خصوصية المواد والافراد وظاهر ان هذا المعنى ثابت لجميع افراد المعلولات
وعند هذا ظهر انه لو قال وان وجب بقاء المعلول بعده لم يكن صحيحا مثل
ما قلنا في صحة وان جاز بحيث يصير الحكم كليا كما هو اللائق بالمقام ولا
فقد عرفت انفا انه يصح ان يقال وان وجب في الجملة اي في بعض المعلولات
البقاء بعد المعد   لانه اذا جاز عدم التأخر الى قوله والاول معلوم البطلان
هذا التوجيه انما يصح لو لم يفسر قول المص وان جاز في المعد بقولنا وان جاز
بقاء المعلول بعد انعدام المعد بل فسر بجواز بقاء المعلول بعد وجود المعد اذ على التفسير
الاول يظهر المط وهو جواز الاجتماع في صورة التقدم ظهورا تاما و
ذلك لان البقاء ان كان متقدما على انعدام المعد كان وجود المعلول مقارنا
لوجود المعد في صورة المقارنة انما يظهر المط اذا فسر الانعدام بان
الانعدام وقيل ان البقاء لما كان عبارة عن الوجود في الزمان الثاني فاذا
كان مقارنا لآن انعدام المعد يكون اصل الوجود مجامعا لوجود المعد لكن فسر
في الشرح القديم قول المص بالتفسير الاول وجعله المحقق في عنوان الحاشية
ويكون بناء كلامه على هذا التفسير فالاولى في توجيه السؤال الذي اورده
السيد بعد حمل الجواز على الامكان الخاص وتعليقه بمعنى التأخر المستفاد
من لفظ بعد ما قررنا انفا   وان اريد انه بعد انعدام المعد الى قوله فلا يستقيم

لم يكن جائزا البقاء
...فلا حاجة الى هذه العناية منه

١٨٧

بالنظر الى مهية المعمن حيث هي مع قطع النظر عن خصوصية الافراد وحمل العبارة
على المعنى الذى لا يلايمه ثم فيه مبنى على ان انتفاء المطلق قد يصدق بانتفاء
فرد ما مثلا اذا قيل زيد انسان وزيد منتف يصدق ان الانسان منتف في
الجملة لكن الشايع المتبادر من سلب المطلق سلبه بحيث ينتفي جميع افراده
كما قرر في العدم المط وعند هذا ظهر ان منع تبادر المعنى الاول مكابرة
وقوله قد عرفت مقصود السايل وتفصيل المقام اشارة الى ما قرر في الحاشية
المتقدمة وفايدة هذا الكلام ههنا ان الشر لما قال لو قرر السؤال بطريق
آخر لكان جواب المحقق موجها ولم يكن موجها على هذا التقرير الواقع عنه
اشار الاستاد الى ان بعد الاطلاع على مقصود السايل وتفصيل المقام يظهر
ان جوابه موجه   انت خبير بانه لا يتصور بعد تغير الاستعداد اه الظاهر
ان مقصوده ههنا الايراد على القوم بان المبحث بعد التحرير غير قابل للنزاع
ويحتمل ان يكون اشارة الى ان النزاع لفظي   كما هو مذهب القايلين بان
احتياج الممكن الى العلة انما هو لحدوثه فيه بحث لان من قال بان احتياج
الممكن الى العلة انما هو لحدوثه لم يقل بالعلة المبقية والا لتحقق الاحتياج
بدون علته هف والجواب ان مراده ان غرض المص في هذا المقام عدم
جواز بقاء المع بعد انتفاء علته مط كما هو مذهب القايلين بان احتياج
الممكن الى المؤثر انما هو لحدوثه الا انه عبر عن انتفاء العلة مط بانتفاء
العلة الموجدة والمبقية لان انتفاء العلة مط عند من يقول بالعلة المبقية
كالمص ومن يجد وعدوه عبارة عن هذا التفصيل واعلم ان مقصوده
ره من هذه الحاشية امران احدهما دفع الاعتراض المذكور عن كلام
المص وقد حصل من التعميم في العلة كما مر وثانيهما دفع اعتراض الشر عن
كلام السيد قس لم يكن بصدد الجواب عن الاعتراض المذكور بل غرضه
ابطال المقدمة التي اخذها المعترض في اعتراضه وتحقيق ما هو الحق
فيها والسيد قس لم يصدر هذا الكلام بلفظ اجيب بل هذا الكلام وقع

٢ العلة بل

وتحرير ما ذكر في هذا المقام
از السيد قس صح صح

وتفصيل المقام انه اذا حمل الجواز على الامكان الخاص فاما ان يتعلق بالتأخر المستفاد من لفظ بعد او البقاء وعلى التقديرين فالبقاء اما بمعناه
اى الوجود في الزمان الثاني او الوجود مطلقا بدا ولما كان خلاف ظ لفظ البقاء لكنه لوجه وبيان ذلك
ان ساير العلل لما قارن وجودها وجود المع بعدها يكون وجودا ثانيا ولهذا عبر عنه بالبقاء اما المعد
فلما لم يتصور ههنا المقارنة في الوجه الذى للمع لا يكون بقاء واطلاق لفظ البقاء ههنا مع الوجود
على سبيل الاستطراد والتشاكل وعلى التقادير الاربعة لا يخلوا اما ان يكون المعنى جاز بقاء المع بعد وجود
المعد او بعد انعدام المعد فهذه ثمانية صور   هذا المعنى منه فيه بحث لان كلام الشر مبنى على التفسير الثاني في القول المص ولهذا
واذا كان الجواز متعلقا بالتأخر وكان البقاء   لم يورد لفظ الانعدام في شيء من المواضع ولا يخفى انه على التفسير يمكن استفادة
الاجتماع بان يق البقاء هو الوجود في الزمان الثاني لو كان بعد وجود المعد لكان
اصل وجود المع مجامعا لوجود المعد ويمكن ان يق ايضا في توجيه كلام الشر بعد
تسليم ان بناء كلامه على التفسير الاول ان المتبادر من امثال هذه العبارة
في العرف جواز الاجتماع مثلا اذا قيل بقى زيد بعد موت عمرو يفهم منه عرفا انه
كان معاصرا مجامعا معه في الوجود نعم يرد على الشر انه ذهل عن مقصود المحقق
قس من وجهين احدهما انه بنى على كلامه على التفسير الاول المذكور في الشرح القديم
وجعله عنوانا لحاشيته وثانيهما ان كلامه في السؤال والجواب مبنى على تعليق الجواز
بالتأخر المستفاد من لفظ بعد اما الثاني فقد ظهر مما قررنا في توجيه كلامه واما
الاول فلانه لو كان واقفا على ان بناء كلامه في السؤال والجواب على التفسير الاول
كيف يحكم بان هذا المعنى وهو جواز الاجتماع استفاد السائل من لفظ البقاء
لان لفظ البقاء لا يدل على التفسير الاول على هذا الا بعد لفظ الجواز وتعليقه
بمعنى التأخر ولا يكون لفظ البقاء مستقلا بتلك الافادة كما قررناه ١٣٨ ن
يوجه كلام الشر بالتوجيه الثاني الذى قررنا لكن الملايم لما ذكره في تفسير
كلام المصحيث قال اى بعد الفاعل وما نقل منه ههنا هو التوجيه الاول هذا
فما ذكره مع انه ذهول عن مقصوده بناء على حمله على المعنى الثاني هذا
حق لكن الاستاد ايض ذهل عن مقصوده لان بناء كلامه على التفسير الاول و
الاستاد جعله مبنيا على التفسير الثاني على ما عرفت مفصلا بل عن مقصود الشر ايضا
لا يستلزم وجوب بقائه بعده كما مر اى من ان المعلولات قد تمتنع بقاؤها
بعد المعد فكيف يصح الوجوب على الطلاق ثم غاية الامر انه يصح الوجوب في الجملة و
هذا لا ينافي صحة الجواز في الجملة هذا ويرد على قوله فلو لم يكن كذلك وان وجب لم يصح
ما مر من انه ان اريد انه لم يصح اص فقط وان اريد انه لم يصح على الطلاق فنقول
الجواز كذلك والجواب بمثل ما مر وهو ان المراد من الجواز سلب الضرورة والامتناع

بمعناه سواء كان المعنى بعد وجود المعد او بعد
انعدام المعد فهم جواز الاجتماع اما على الاول
فظ واما على الثاني فلانه اذا كان البقاء
مقارنا لان الانعدام فاصل الوجه
الذى هو الحدوث كان مقارنا لوجود
المعد ولما كان البقاء بمعنى الوجود
فان كان المعنى بعد وجود المعد فهم
ايضا لان وجود المع اذا جاز
ان لا يتأخر عن وجود المعد كان
مقارنا له او متقدما عليه والثاني
ظ البطلان فتعين الاول و
ان كان المعنى بعد انعدام المعد
لم يفهم لان عدم تأخر
وجود المع عن
انعدام المعد
يمكن ان يكون
مقارنا
لانعدام
المعد

ثم حاشيته مصدرا بلفظ اقول لكن لما كان دأبه قدس في هذه الحاشية بعد نقل
الاعتراض ان يكون متصديا للجواب حمله الشارح على الجواب عن الاعتراض
وبدل لفظ اقول بلفظ اجيب تصريحا بالمقصود وتمييزا لكلام قدس عن كلامه
ثم اعلم ان الشارح لم ينقل كلام السيد كما ذكره بل تصرف فيه على وجه يختل نظمه
ويعسر فهمه وذلك لان السيد ذكر بعد قوله الا على البدل نحو توضيحه ان
يقال جاز ان ينعدم الفاعل في زمان ولا ينعدم المعلول فيه بل يقوم مقامه فاعل
آخر غاية ما في الباب انه يلزم ان يكون الفاعل الاول مع ساير العلل علة تامة
لذلك المعلول والفاعل الثاني مع ساير العلل ايضا علة تامة اخرى له ولا استحالة
في ذلك لجواز ان يمتنع اجتماع الفاعلين فيمتنع ايضا اجتماع المستقلين
وقد سبق انه لا دليل على امتناع مستقلتين ممتنعتي الاجتماع فلا يلزم من
عدم الفاعل عدم المعلول وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط لجواز
ان يقوم مقامه شرط آخر فلا يلزم ايضا من انتفاء العلة انتفاء المعلول هذا
ما ذكره في تقرير الاعتراض ثم قال اقول لا استحالة الى ما ذكره الشارح من الدليل
ثم قال فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد العلة التامة بتعدد الفاعل الى
آخر ما نقله الشارح ولا يخفى عليك ان مما نقلنا عنه قدس يظهر انه في ذكر الاعتراض
منع اولا احتياج المعلول الى العلة الموجدة له واسنده بجواز تعاقب العلتين
المستقلتين وجعل تعاقب العلتين المستقلتين على قسمين احدهما تعاقب
ذات الفاعل وثانيهما تعاقب ساير العلل مع وحدة الفاعل ثم ابطل
تعاقب العلتين المستقلتين ثم اورد على نفسه ان ما ذكرته من الدليل
انما يجري في تعاقب العلتين المستقلتين في صورة تعاقب نفس الفاعل
لا في صورة اخرى وهي تعاقب ساير العلل مع وحدة الفاعل فاجاب باجراء
الدليل فيها وتقريره ان في صورة تعدد الشرط مثلا مع وحدة الفاعل اذا توقف
تاثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في
الشرط ولا في العلة التامة وان توقف تاثيره على احدهما بخصوصه فبزواله

بزواله

بزواله ويكون التاثير المشروط بخصوصية الاخر تاثيرا آخر ويتم ما ذكرناه بلا شبهة
بيانه ان التاثير الاخر الخ اما ان يكون تاثيرا في نفس الوجود او في استمراره
وعلى الثاني يكون العلة الثانية وهي الفاعل مع الشرط الثاني علة مبقية
لا مستقلة وهو خلاف المفروض وعلى الاول فلا يخ اما ان يكون التاثير في
نفس الوجود بعد الانعدام فيلزم اعادة المعدوم والا فيلزم تحصيل الحاصل
هذا تفصيل ما يستفاد من كلام السيد قدس في هذا المقام واما الشارح الجليل
فترك في الاعتراض قوله وتوضيحه الى قوله فلا يلزم من عدم الفاعل عدم
المعلول وجعل قوله وكذا لا يلزم عطفا على قوله فلا يلزم انعدامه بانعدام المستقلة
حتى صار صورة تعاقب الشرط قسيما لتعاقب العلل المستقلة وقد كان في
كلام المعترض عطفا على قوله فلا يلزم من عدم الفاعل عدم المعلول ومندرجا
تحت صورة تعاقب العلل المستقلة ولذا غير في اكثر النسخ تقرير السؤال
المذكور في كلام السيد قدس كما نقلنا بقوله فان قلت ما ذكرته انما يتم في تعدد
العلة الفاعلية آه فيشكل عليه في جواب هذا السؤال انه اذا كان التاثير
المشروط بخصوصية الاخر تاثيرا آخر كيف يتم الدليل اذ ح اي حين ما جعل
تعدد الشرط قسيما لتعدد العلل المستقلة لا مندرجا فيه اذا كان التاثير
الثاني تاثيرا في استمرار المعلول كيف يلزم خلاف المفروض ولا يخفى انه على ما
قررنا لا يصح تبديل ما ذكره السيد قدس بما ذكره الشارح لان هذا مبني على ملاحظة
ان قول السيد قدس جواب عن الاعتراض المذكور ولا حاجة في هذا الفرض وهو
عدم صحة التبديل المذكور الى ما ذكره الاستاد من التعسف اقول المستدل
انما ابطل آه اعلم ان الشارح حمل التوقف في دليل السيد على معنى امتناع الموقوف
بدون الموقوف عليه ولهذا قال في الشق الثاني واما ان يتوقف على احدهما
بخصوصها فيمتنع ان يوجد المعلول الا بوجودها ولا شك في صحة هذا الكلام
بعد كون التوقف بالمعنى المذكور ولا يضره ان السيد ابطل هذا الشق
باستلزامه اعادة المعدوم او كون ما هو علة مستقلة غير مستقلة اذ لا بحث
على الناقض اجراء تمام مقدمات المستدل في صورة النقض بل يكفيه اجراء

علته صح

اي فان كانت الثانية حينئذ علة لا لزوال قد انعدم بانعدام الاولى لان الاثر الباقي فلا بقاء ولعدم بعد العدم وذلك لان ... لا ينعدم بعد الصحة لانه العدم العلة ... ثم وجد بعد علة ثانية فانه اعيد ... ثانيا لا لبقائه ولعدم الاول منه

بعض مقدماته منضماً الى بعض مقدمات اخرى صحيحة صادقة اذ ح يتوجه
وهو القدح فى بعض مقدمات الدليل اذ ح لا يلزم من المقدمات الصادقة
فيلزم من مقدمات الدليل التى اجراها الناقض هذا تحقيق ما ذكره الش
لكن الاستاد ره حمل النقض على نقض تمام الدليل كما هو الظ فى مقام النقض
فاعترض عليه اولاً بان المستدل انما ابطل هذا الشق بما ذكره من استلزامه
اعادة المعدوم او كون ما فرض علة مستقلة غير مستقلة والظاهر ان هذا المحذور لا يلزم فى
هذه الصورة فلا يتم النقض ثم لما استشعر انه يجوز للش ان يقول ان هذا النقض
نقض لبعض الدليل لا لتمامه كما بينا اضرب عنه وقال بل لا يتم دليله فى نفسه
سواء كان نقضا لتمام الدليل او لبعضها او لم يكن نقضا اصلا فحمل التوقف على
معنى الاستتباع ومنع ان توقفه على احدهما بخصوصها يستلزم امتناع
وجود المع بدون تلك العلة اذ لا يقتضى العقل من ان يستتبع معه واحد كل واحد
من امرين بحيث اذا وجد ابتداء حصل المع منه ولا يجرى مثل هذا المنع فى صورة
الاستدلال بان يق لا نم انه اذا كان التاثير موقوفا على خصوصية شرط بمعنى
استتباع ذلك الشرط لهذا التاثير زال بزواله نعم لو حمل التوقف على المعنى الذى
اخذه الشارح لا يصح هذا المنع لكنه ح يتم نقض بعض الدليل كما مر اذ لعدم فرق
بين استتباع كل واحد من امرين معلولا واحدا ابتداء وبين ان يستتبع شرط
تاثيرا معينا ثم يزول هذا الشرط ويبقى التاثير المعين لقيام شرط آخر مقامه بان
الاول يجوز والثانى لا يجوز لكن للمناقشة مجال واشار ببعض المناقشات الى
المناقشة من جريان مثل هذا المنع فى صورة الاستدلال التى ذكرناها والى
الاعتراض الاول الذى ذكره الشارح وكذا الثالث لكن الثالث كما يرى ليس
مقبولا عند المحصلين اذ غرض السيد ابطال تعاقب العلتين المستقلتين
بناء على اصولهم المبرهنة فى مقامها واما ان الدليل لم يتم على بعضها فرجوع
الى الانظار المذكورة فى مباحثها وليس من خصوصيات الش من البين
انه اذا كان آه لما حمل الش التوقف على معنى امتناع الموقوف بدون الموقوف
عليه لا بد له من اختيار الشق الاول اذ هذا المعنى لا يتحقق الا بالنسبة

غير مستقلة صح

ينقبض صح

الى القدر المشترك والاستاد لما حمل على معنى الاستتباع كما مر اختار الشق الثانى ودفع منع الش
بدعوى البداهة بانه اذا كان الاستتباع متحققا بالنسبة الى القدر المشترك يكون بخصوصيته
لغوا فى العلية ثم لا يخفى عليك انه لو حمل التوقف على ما حمله الش لم يكن لما هو المشهود
بينهم وقد ذكره الش مرارا من انه يجوز توارد العلل المستقلة على البدل معنى اللهم الا
ان يحمل العلة على ما هو فردها فالذى يتلخص من كلام الشيخ آه يعنى لا يجوز فى الفاعل
التعدد سواء كان على سبيل التبادل او التعاقب وسواء كان الش مستقلا او مبقيا و
بناء ذلك موقوف على مقدمتين الاولى انه اذا تحقق هناك امور يصلح كل واحد منها
لان يستتبع امرا فالحقيقة المستتبع هو القدر المشترك بين تلك الامور والاستتباع
انما يعرض له بالذات ويعرض لكل واحد من الخصوصيات بواسطة الامر الاعم الذى
هو القدر المشترك وقد مر الاشارة الى تلك المقدمة فى بحث الامكان بالغير
الثانية ان الفاعل الواحد بالعدد اى بالتشخص لا بد ان يكون واحدا بالعدد اى بالتشخص
وهذا حق سواء كان التشخص عين الوجود كما نقل عن الفارابى او لا فانما هو ذلك
لانه كما ينقبض العقل من ان يكون المؤثر فى الوجود ليس امرا موجودا كذلك ينقبض من
ان يكون المؤثر فى التشخص ليس امرا متشخصا وهذا بناء على ان فاعل التشخص هو فاعل
تشخصه والا فالمفروض هو ان الفاعل فاعل التشخص الموجود والمقدمة الاولى
ليست مختصة بالفاعل بل يجرى فى ساير العلل كما اشرنا اليه واما الثانية فمختصة
بالفاعل وذلك لان العقل كما لا ينقبض عن ان يكون الموقوف عليه للوجود امرا ليس
موجودا اذا لم يكن مفيدا للوجود كعدم المانع والمعد كذلك لا ينقبض من ان
يكون الموقوف عليه للتشخص امرا غير متشخص اذا لم يكن مفيدا للتشخص ولاجل هذا
الفرق قال الاستاد لا يجوز ذلك فى العلة الفاعلية وان جاز فى الشرايط والالات
ووجه استلزام المقدمتين للمطلوب انه اذا كان هناك فاعلان سواء كانا
متبادلين ومتعاقبين وسواء كان الش مستقلا او مبقيا يكون بالحقيقة الفاعل
الذى استتبع المع هو القدر المشترك بناء على المقدمة الاولى والش بطلانه
انه لا يجوز ان يكون فاعل التشخص امرا غير متشخص بناء على المقدمة الثانية وللزم

بقيه

المقدمة الثانية في غير الفاعل لم يتم الدليل فيه فافترق حكم الفاعل وغيره ثم نقول
اما استنباط المقدمة الاولى من كلام الشيخ فهو انه نسب علية الهيولى الى القدر
المشترك بين الصور اى مهية الصورة لا الى كل واحد من المعينات على سبيل
التعاقب وصرح في هذا الموضع بانه اذا كان علة الهيولى واحدا منها فيتوقف الهيولى
على واحد منها انعدم بانعدامه حيث قال عند تحقيق ان الصورة من حيث هي صورة
شريكة لعلة الهيولى بعد تحقيق ان المادة ليست علة للصورة بوجه من الوجوه
فلننظر هل يمكن ان يكون الصورة وحدها بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة التي
لا يفارقها مادتها فذلك جائز فيها واما الصورة التي تفارق المادة وتبقى المادة
موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها وذلك لان هذه الصورة لو كانت
وحدها لذاتها علة لكانت المادة تعدم بعد عدمها ويكون للصورة المستأنفة
مادة اخرى يوجبها ولكان يكون تلك المادة حادثة ولكانت يحتاج بها الى مادة
اخرى فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى يكون المادة انما
يفيض وجودها عن ذلك الشيء لكن يستحيل ان يحصل فيضانه عنه بلا صورة البتة
بل انما يتم الامر بهما جميعا ثم قال القائل ان يقول انه اذا كان تعلق المادة بذلك
الشيء وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة فاذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي
هو العلة فوجب ان يبطل المعلول فنقول انه ليس تعلق المادة بذلك الشيء وبالصورة
من حيث الصورة وصورة معينة من النوع بل من حيث هي صورة وهذا المجموع ليس
يبطل البتة فانه يكون دائما موجودا ذلك الشيء والصورة من حيث هي صورة واما
يوجد كذلك ثم قال لقائل ان يقول ان مجموع تلك الصورة الى آخر ما نقله الاستاد
واما استنباط المقدمة الثانية فمن مجموع السؤال والجواب الذي نقله الاستاد
وكذا يمكن استنباطها من الكلام الذي نقلنا عنه حيث قال فلا يجوز ذلك فيها وذلك
لان هذه الصورة لو كانت وحدها لذاتها علة لكانت المادة تعدم بعد عدمها
حيث لم يجوز في مقام علية الصورة للهيولى ان يكون العلة هي مهية الصورة حتى لا
يعدم الهيولى بعدمها بل نسب العلية الى الصورة المشخصة ولهذا حكم بلزوم عدم
الهيولى بعدمها وذلك لان الصورة اذا كانت وحدها علة لا يكون الا علة فاعلية

والذى

والذى تحصل مما ذكرنا ان التوقف بمعنى الامر المقتضى للتأخر الذى هو مدلول الفاء
الذى عبرنا عنه في هذا البحث بالاستتباع لان هذا الاستتباع لازمة اذا عرض
لشيء حقيقة لا يمكن تحقق ذلك الشيء الموقوف بدون الموقوف عليه بناء على ان
المستتبع حقيقة في صورة التعدد هو الامر الكلي ولا يمكن تحقق الموقوف بدونه
ومنه يظهر جواب آخر عن الاعتراض المذكور في الشرح على قول المص ولا يجوز بقاء
المعلول بعد انعدام علته غيرها ذكره الاستاذ ولا يحتاج فيه الى جعل العلة متناولة
للموجبة والمبقية معا كما لا يخفى ولا يصير المسئلة هذه الا استلزام هذا
المعنى للتوقف للامتناع المذكور انما هو بعد ملاحظة المقدمة المذكورة انه
المستتبع حقيقة في صورة التعدد هو الامر الكلي فان قلت على ما ذكرت من استلزام
التوقف بالمعنى المراد ههنا للامتناع المذكور يندفع منع الاستاذ عن دليل الشارح
وكذا يندفع نظير هذا المنع على دليل السيد قدس سره كما لا يخفى قلت بناء كلام السيد
قدس سره وكلام الشارح على المشهورات وهم غافلون عن هذا التدقيق الذي ذكره الاستاذ
بدليل ان من كان عارفا بهذا لا يجوز تعدد العلل المستقلة على سبيل التبادل والتعاقب
وهم جوزوا ذلك هذا ثم نقول لا يبعد بعد التحقيق المذكور من ان العلة في صورة
التعدد هي الامر الكلي ان يحمل النزاع في جواز تعدد العلل المستقلة لمعلول
شخصي تبادلا او تعاقبا لفظيا بان من قال بالجواز اراد بالعلة فرد ما هو علة
حقيقة ومن قال بالامتناع اراد بالعلة ما هو معروض العلية حقيقة وبناء
كلام الاستاذ انه هل يجوز ان يتوارد العلل المتعاقبة وهل يجوز ان يكون لواحد
شخصي علتان مستقلتان على ان المراد بالعلة ما هو فردها اذ في هذه الصورة
متحقق تعدد العلل بمقتضى النظر الجليل واما عند التحقيق والتدقيق فيظهر انه لم يكن
ههنا تعدد العلل حقيقة هكذا ينبغي تحقيق هذا المقام والتكلان على التوفيق
ثم انكم قلتم اه حاصل كلامه منع التغاير اولا مطلقا ثم منع عدم امكان
كونها عين ذات المصلى ثانيا بعد تسليم التغاير بحسب المفهوم فيه مساكلا ما يقتضيه اه
بحثا والشيخ ونقول قد تم جواب النقض بقوله فان المعه اذا كان واحدا يكون مفيده

بالمعنى المذكور عين ذات المعترض لانه في الحقيقة منع لقول الناقض فصدر ببيته
لذلك الشئ امر مغاير له لكونه نسبة بينه وبين غيره وقوله بخلاف فا آه بيان للفرق
بين الدليل وبين صورة النقض لئلا يتوجه المنع الوارد على صورة النقض على مقدمة
الدليل ولا شك انه من هذه الجهة كان مستدلا متمسكا بالعدم وورود المنع على
الدليل فالمنع في مقابلته موجه واما قوله بعد باءه آه فلا باء ما اشار اليه اولا
بقوله مساق الكلام يقتضي آه وبيانه ان التسليم انما يتعلق بما يتعلق به المنع اولا
والتسليم ههنا انما هو تسليم قول المجيب لا بد ان يكون العلة خصوصية آه فالمنع ايضا
كان منعه ويرد عليه ان المراد من هذا الكلام الترامها هو التعدد بان يحمل قوله على انه
لا بد من خصوصية اخرى مع كل افراد معنى آخر   وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود
وان كان اعتباريا فيلزم الكثرة لان في مرتبة وحدة الذات اي قبل صدور شئ ما
لا يتحقق مفهوم لا في نفس الامر ولا في الاعتبار لان جميع انحاء الوجود معلول ولو
سلم انما هو معلول انما هو الوجود في نفس الامر فنقول لا شك ان الاعتبار متحقق في
نفس الامر وان كان المعتبر ليس كذلك فاندفع ما قال السيد ان قوله وله بهذا الاعتبار
نحو من الوجود غير تام اذ لا يلزم من اعتبار تحقق الا تحقق له اصلا وجودا لا ذهنا ولا
خارجا فان من الجائز ان يعتبر تحقق اجتماع النقيضين مع ان وجوده ممتنع ذهنا
وخارجا فاعتبار التحقق لا يكون مستلزما للوجود ولا يلزم من اعتبار تحقق السلب
وجوده على انا نقول اذا لم يكن للسلب تحقق اصلا بوجه من الوجوه يكون من قبيل
السلب المحض وح لا يكون شيئا منضما الى العلة يتعدد العلة لاجله بل يصلح ان
ان يوجد ذات العلة وينتفي غيرها وح لا يعقل تعدد العلة والحاصل ان السلب
ح يصير من قبيل القسم الاول والكلام في القسم الثاني وقوله ولا يحصل الا بعد
صدور الكثرة مبني على اعتبار تعدد السلب على ما افاده صيغة الجمع والا فيكفي
في حصوله صدور واحد نعم يتحقق هناك كثرة وهو الواجب وذلك السلب المنضم اليه
ثم الظاهر من سوق كلامه انه بصدد اتمام ما توهمه من كلام الشارح عنه ويدل عليه
قوله وسلب الشئ لا يتوقف على ثبوته اي ثبوت ذلك الشئ على ما هو الظاهر وكان معنى
كلامه ان السلب الذي له تحقق لا بد ان يكون مسلوبه متحققا وهذا فاسد لان سلب

الشئ عن شئ لا يستدعي تحقق شئ من الطرفين لا يقال تحقق النسبة يقتضي تحقق الطرفين
لان سلب الثبوت هو سلب النسبة لا النسبة ولو اقتضى السلب تحقق الطرفين لزم
ارتفاع السلب والايجاب عند عدم الطرفين مطلقا فتامل والاظهر ان يقال في اصل
المطلب الاضافة وكذا السلب اذا كانتا تحققتا في نفس الامر او في الاعتبار لم يكن واسطة
في صدور المعلول الاول لان جميع انحاء الوجود متأخر سوى وجود الواجب تعالى شانه والكلام
في المعلول الاول وفي صورة الاضافة يلزم زيادة محذور لان الاضافة كما كانت متحققة
محتاجة الى العلة كذا طرفها بخلاف السلب فانه تحققا في نفسه اذا اخذ بالوجه الذي
على ما قررناه لا مسلوبه وحمل كلامه في جانب السلب على ما ذكرنا حتى يكون كلاما متينا
لا انما هو الكلام القائل بعيد فتامل   ولا يخفى على الفطن المنصف آه اراد ان الخصوصية
المشتركة لا يقتضي الا امرا مشتركا فلا يقتضي خصوصية كل من المعلولين لعدم
اشتراكها بينهما وذلك لان المقتضي تابع للمقتضي اشتراكا واختصاصا فلا بد من
لخصوصية كل واحد من المعلولين مقتضي كذلك نظير ما قالوا ان التصور الكلي والارادة
الكلية لا يصير سببا للامر الجزئي وفيه بحث لانه ان اراد بكون الخصوصية مشتركة بين
المعلولين انها متعلقة بالقدر المشترك بينهما وهو الامر الكلي حتى يكون المعلول امرا كليا
ثم ان اشتراك الخصوصية بهذا المعنى يستلزم ان يكون المقتضي ايضا امرا مشتركا
كليا لكن من قال الخصوصية المشتركة لم يرد هذا المعنى وان اراد انها متعلقة بكل واحد
من المعلولين بخصوصه فلا نسلم ان اشتراكها بهذا المعنى يستلزم اشتراك مقتضاها
قوله لان المقتضي تابع للمقتضي اشتراكا واختصاصا قلنا المقتضي في الحقيقة هو الفاعل
وهو امر مخصوص غير مشترك في نفسه اصلا ولو سلم ان الخصوصية هي المقتضي نقول تلك
الخصوصية امر جزئي لا كلي فلا يتكثر ولا يشترك في نفسه اصلا انما يتكثر ويشترك
تعلقها واما ما ذكره من النظير فمردود بان التصور الكلي والارادة الكلية لا يتعلق
بكل واحد من الخصوصيات بل بالامر الكلي فليس من قبيل ما نحن فيه   صدور لا أليس آ
هذا الاستدلال من قبيل ان يقال زيد ابو عمرو وعمرو كاتب فزيد ابو كاتب اجراؤه فيما
نحن فيه ان يقال العلة مصدر ب وب مصدر ج فالعلة مصدر ج وقد
كان متصفا بصدور آ ومثل هذا الاستدلال من قبيل الشكل الاول عند الاستاد

ن قلت اراده بالنقيضين هو الاتصاف بصدور آ وعدم الاتصاف به بدليل على ذلك ما ذكره بقوله وتفصيله آه لا الصدور واللاصدور وتقرير الدليل
ح بعد تمهيد مقدمة هي ان المهية من حيث هي ليست الا هي ان صدور لا آ ليس صدور آ فاذا اتصف شئ بصدور لا آ فهو من حيث اتصافه بصدور لا آ
ليس متصفا بصدور آ لما عرفت ان الاتصاف بصدور لا آ من حيث هو ليس اتصافا بصدور آ فاذا لم يكن للشئ الا حيثية وجهة وكان مصدرا لا آ
ليس آ كان متصفا بصدور لصدور آ ولما ليس آ ولما عرفت ان اتصافه بصدور لا آ ليس اتصافه بصدور آ فيلزم اجتماع النقيضين من حيثية وجهة
اولا كلامه قبل التفصيل صريح في ان النقيضين
هما الصدور واللاصدور حيث قال جاز ان
يكون متصفا من حيثية بصدور آ ومن حيثية
اخرى بلا صدوره فانه جعل ذلك الشئ الذي
له حيثيتان متصفا بالصدور واللاصدور
من جهتين ولم يجعل ذلك الشئ متصفا بالصدور
وليس متصفا به من جهتين وكذا حيث قال
بعده واما اذا لم يكن له الا حيثية وجهة لا يصح
ان يتصف بهما اذ ظ ان ضمير هما عبارة
عن الصدور واللاصدور فهما المراد بالنقيضين
اللذين يتصف شئ وحد بهما من حيثية واحدة
ولا ما ذكره من التفصيل كما مر ايضا
الى ما ذكره اولا الا انه جعل ههنا
النقيضين هما الاتصاف واللااتصاف
ولا فرق بين جعل النقيضين هما الصدور
واللاصدور وبين جعلهما الاتصاف واللااتصاف
في صحة تقرير الدليل ويمكن تقريره على نحو التقرير
في الصدور واللاصدور على ما لا يخفى والايراد
مشترك اذ كما ان اللاصدور ليس نقيضا للصدور
بحسب حمل الاشتقاق لم يكن اللااتصاف نقيضا
للاتصاف بهذا الاعتبار ايضا وكذا يمكن التقرير
في الصدور واللاصدور على نحو التقرير في الاتصاف
وحده بان يق اذا صدر عن شئ امران كا و ب
وكان ب لا آ فلا شك انه صدور لا آ عنه
هو صدور آ عنه بحكم المقدمة المذكورة فمن
حيث يصدر عنه لا آ ليس يصدر عنه آ فلو لم يكن
له الا حيثية وجهة يلزم اجتماع النقيضين لكونه
صادرا عنه وليس بصادر عنه هف والحاصل ان

صحح الاتباع صرح به في تعليقاته على المحاكمات والمطالع وتفصيله ان اتصاف شئ
بامرين فيه نظر اما اولا فلانه لو تم ما ذكره لزم تحقق التنافي والتقابل بين كل مفهومين
كالمتخالفين مثل السواد والحركة فانا نقول لا يجوز ان يتصف الجسم بهما من حيثية واحدة
وذلك لان اتصاف الجسم بالسواد هو ليس اتصافا بالحركة فلو اتصف بالسواد من حيث اتصف
بالحركة لزم اتصافه باللاحركة من حيث اتصافه بالحركة هف واما ثانيا فبالحل وهو
ان اتصاف العلة بصدور آ لا ينافي اتصافها بلا صدور آ وذلك لان المنافي للاتصاف
بصدور آ هو رفع صدور آ لا لاصدور آ والفرق بينهما كالفرق بين العدم الذي
هو رفع الوجود وبين اللاوجود فان الثاني محمول بمواطاة على الماهيات دون الاول والسر
في ذلك ان التناقض بين المفردات انما هو باعتبار صدقها على ذات واحدة و
حملها عليها والحمل على ضربين المواطاة والاشتقاق والمعاني المصدرية التي من
شانها الحمل على الحقائق اشتقاقا اذا اعتبر تناقضها بحسب هذا الحمل وبهذا الاعتبار
نقيض الصدور رفع الصدور ونقيض الوجود العدم لا اللاصدور واللاوجود
وقد يعتبر تناقضها بحسب حمل المواطاة ونقيضها بحسب هذا الاعتبار في الوجود
والصدور اللاوجود واللاصدور ولما كان المعتبر في الصدور حمله اشتقاقا
على ذات العلة فنقيضه بهذا الاعتبار ليس الا رفع الصدور نعم لو اعتبر صدق الصدور
على شئ مواطاة كان نقيضه بهذا الاعتبار اللاصدور لكنه غير المبحث ومعنى التناقض
بالاعتبار الاول انه لا يجوز صدق الصدور ورفعه على شئ اشتقاقا ومعنى الثاني
انه لا يجوز صدق الصدور واللاصدور على شئ مواطاة فمبناء الاستدلال على
خلط النقيض باعتبار الاشتقاق بالنقيض باعتبار المواطاة والعجب كل العجب ان
الشارح استدل في بحث الجاعل بمثل هذا بعينه ورد عليه الاستاذ هناك بالنقض
والحل وههنا استدل به على هذا المطلب العظيم الشان وبما ذكرنا ظهر حال انعكاس
التشنيع قائل وبندفع بمثل ما ذكرنا سابقا اما بان يق اذا وجب ب آ من حيث
وجب بعينه لم يتحقق منشا خصوصية كل منهما بل يتحقق منشأ القدر المشترك
او بان يق وجوب صدور ح هو لا وجوب صدور ب فلو اتصف بالاول اشتقاقا

اتصف بالثاني ايضا اشتقاقا فلم يجب صدور ب عنه والحاصل انه يندفع عنه
الايراد بارجاعه اما الى الدليل الاول او الدليل الثالث وقد تما لكن انت عرفت حال
الدليلين ثم لا يخفى انه لا حاجة في تمام الدليل الى مقدمه اولا حيث قال لا يتصور
انه ما لم يجب صدور الشئ عن موجبه لا يصدر عنه والى اقحام لفظ الوجوب كما لا
يخفى الشارح واجيب بان السلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فلو
كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور فان قيل لزوم الدور ثم فان الواحد الحقيقي
مع الاضافة الى معلوله الاول وسلب المعلول الاول عنه لو كان علة للمعلول الثاني
لم يلزم الدور في صدور المعلول الاول لا احتياج الى ضميمة الاضافة والسلب نعم يكون
المعلول الثاني محتاجا الى المعلول الاول وهكذا فساد المحذور والمهروب عنه وهو انه
يلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للاخر والاخر معلولا له
والجواب عنه ان المعلول لا بتداءه لا يخفى عليك ان هذا الجواب يجعل الدليل
جاريا في توارد العلل المستقلة مطلقا سواء كانت مجتمعة او متبادلة ابتداء
او متعاقبة مع انهم جوزوا الثاني كما صرح به السيد قدس بل الثالث كما اشار اليه الشارح
حيث قال ولهذا اذا لم يجتمعا بل توارد تا على سبيل البدل اما ابتداء او على سبيل
التعاقب لا يلزم محذور فان قلت الاستاذ لم يقل بجوازهما بل قال بامتناعهما كما مر
فلا يرد نقضا عليه قلنا امتناعهما عنده لا يدفع الاعتراض عنهم لانهم يجوزون
لهما وانما الحجة عندهم الاول بهذا الدليل الجاري فيهما بهذا التوجيه الذي ذكره
فما ذكروه لا يصلح توجيها لدليلهم وغاية ما يمكن ان يق من قبلهم على ما اوجبنا اليه ان المراد
بجواز تعدد العلل الغير المحققة على سبيل التبادل لا ابتداء والتعاقب اراد بالعلة ما
يصدق عليه ما هو علة حقيقة وهو القدر المشترك بينهما فتوارد العلل المستقلة
حقيقة مطلقا مجتمعة كانت او لا باطل عندهم فلا نقض عليهم هذا والاظهر في الجواب
ان يختار ان المراد بالاحتياج الاستناد قوله فهو لا ينافي الاستغناء عنه بغيره قلنا
من فسر الاحتياج بالاستناد فسر الاستغناء بعدم الاستناد ثم ان الاستغناء عدم
الاحتياج وتفسيره تابع لتفسير الاحتياج فصار حاصل الدليل انه اذا اجتمع العلتان

قلت اراد به بالتفصيل هو الاتصاف بصدور آ وعدم الاتصاف به يدل على ذلك ما ذكره بقوله وتفصيله آه لا الصدور ولا صدور

الكلام ههنا ...
المفهومات خروج عن الاتصاف واما ثانيا فبما نقض به بعض الاذكياء المتردد بين الى وهو انه لو تم هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد
الحقيقي امر واحد ايضا وذلك لانه لو صدر عنه
ب فهو من حيث هو آ لم يتصف بصدور ب
لان المرتبة من حيث هي ليست الا هي وقد كان
متصفا بصدور ب ولم يكن متصفا به
هف اما ثالثا فبان الحق في ذلك ان يقول
لا بد في التناقض من كون النسبة في الايجاب
والسلب واحدة وقد صرح بذلك الشارح في موضع
من الحاشية حيث قال في بحث التقابل ان
الوحدات الثمان لا تغني عن اعتبار وحدة
النسبة لان القضية الموجبة الخارجية لا
تناقضها القضية الذهنية ولو اشتملتا
على الوحدات الثمان كقولك زيد اعمى اي في
الخارج ليس بعمى اي في الذهن ولا تغاير
ههنا في الموضوع ولا المحمول ولا في الثمانية
بل التفاوت في نفس النسبة فان الحكم في
احديهما بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى بسلب
الاتحاد في الذهن وكذا الحمل الذاتي اذا اعتبر
بخصوصه مع الحمل العرضي المعتبر بخصوصه
كقولك الجزئي جزئي اي هو هو بالحمل الاولي
الذاتي والجزئي ليس بجزئي بالحمل العرضي فانهما
صادقان انتهى وكذا قال في موضع آخر الا ان
حيوان بمعنى انه يصدق عليه الحيوان لا يناقض
كون الانسان ليس بحيوان اي ليس عين مفهومه
وح نقول الفاعل من حيث هو متصف بصدور
آ وان صدق عليه انه لم يتصف بصدور آ
وكان متصفا بصدور آ ولم يكن متصفا به
ايضا لكن كونه متصفا به بحسب الحمل المتعارف
بمعنى انه يصدق عليه ذلك وعدم الاتصاف به من حيث
اتصافه بصدور آ ليس بحسب الحمل بل بحسب حمل
الشيء على نفسه بمعنى انه من حيثية غير هذا

المستقلتان لزم الاستغناء الى كل منهما لكون كل منهما علة والاستغناء عنه اي عدم الاستناد
اليه لكون الاخر مستقلا بالعلية اي بالاستناد اليه وايضا على ما سيحققه الشارح
من ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان تعين كل واحد منهما احتياج المعلول
الى نفسها على ما تقدم من ان تعين العلة من جانبها يلزم احتياجه الى كل واحد منهما بعينها
ويلزم ما ذكرنا ولهذا اذا لم يجتمعا بل تواردتا على سبيل البدل لا ما ابتداء او على
سبيل التعاقب لا يلزم محذور اذ المتعين العلية على تقدير وجود كل واحد
منهما انما هي الموجودة دون التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت وقد تخلص
مما ذكرنا ان المعتبر فيما هو علة حقيقية لشيء عند الاستناد امتناع تحقق هذا الشيء بدونه
ولا شك ان في صورة التبادل ابتداء والتعاقب تحقق هذا المعنى انما هو بالنسبة
الى القدر المشترك فلا يتعدد العلة بالحقيقة ولهذا لم يجوز توارد العلل على سبيل
البدل ابتداء وعلى سبيل التعاقب عند الشارح ان اللازم في علة الشيء استناد ذلك
الشيء اليها بعد وجودها لا قبل وجودها ولا بعد عدمها ولهذا جوز توارد العلل
على سبيل البدلية ابتداء وتعاقبا والظاهر من كلام الشارح المحقق الشريف ان المعتبر في كون
الشيء علة لامر وجوب استناد ذلك الامر اليه بعد وجوده بحيث لا يجوز بقاؤه
واستناده الى غيره ولهذا جوز التوارد على سبيل البدلية ابتداء ولم يجوز التوارد
على سبيل التعاقب   فيه بحث لانه لا يلزم آه لا يخفى اندفاع هذا المنع
بقوله لان معنى استقلال العلة انه لا يفتقر في التاثير الى شيء اخر فلا يفتقر
وجوده الى شيء آخر والا لتوقف التاثير عليه ايضا والمفروض توقف وجوده
على شيء اخر لان المفروض ان الاخرى علة وكان هذا الكلام منه ناظر الى قول الشارح
بل جزء علة فانه يقتضي توقفه على المجموع لكن لا يلائم هذا التوجيه قوله حتى يلزم
ان لا يكون شيء منهما علة مستقلة اللهم الا ان يؤول مراده حتى يلزم ان لا يكون
شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة كما ذكره الشارح والجواب عنه من وجهين
احدهما انه اذا توقف على كل واحد توقف على المجموع ولو بتوقفات متعددة
واطلاق العلة على المجموع بهذا الاعتبار كاطلاق العلة على العلة التامة بمعنى

جميع ما يتوقف عليه المعلول على ما سبق وثانيهما انه اذا توقف المعلول على كل واحد كان المجموع
مجموع ما يتوقف عليه المعلول وايضا كل واحد جزء من مجموع ما يتوقف عليه المعلول وجزء
مجموع الموقوف عليه المعلول لا يكون مستقلا ضرورة توقفه على الجزء الاخر وبذلك يتم المطلوب
ولا حاجة لنا الى اثبات ان المجموع علة وموقوف عليه للمعلول حتى يكون المنع عليه عليه
قادحا في المطلوب هذا هو الظاهر مما ذكره في مقام الجواب وفيه ان فيه دفع محذور هو المنع
والتزام محذور اخر وهو الاستدراك وللمتكلف حمله على الجواب الاول بان يؤول
قوله سواء كان ذلك المجموع موقوفا عليه اولا اراد به الموقوف عليه بتوقف واحد
كما هو الظاهر فهو لم ينف التوقف على المجموع مطلقا بل اثبت التوقف عليه في الجملة
حيث قال كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول لكن لا يلائمه تفسير المط بقوله
وهو انه لا يكون شيء منهما علة مستقلة لان السؤال لم يكن متوجها على هذا المط
على ما بينا الا ان يتكلف بمثل ما مر بل على مقدمة اخرى وقعت استطرادا وهي ان
كلا منهما جزء علة المستلزمة لكون المجموع علة موقوفا عليه ثم لا يخفى ان اثبات
كون المجموع مجموع ما يتوقف عليه المعلول مما لا حاجة اليه بل يكفي في المط وهو ان لا
يكون شيء منهما علة مستقلة ان الاخرى موقوف عليها كما هو صريح كلام الشارح
وايضا التوقف على المجموع انما يستلزم عدم كون كل منهما علة تامة بمعنى جميع ما
يتوقف عليه المعلول لا عدم كونهما علة مستقلة بمعنى الفاعل المستقل بالتاثير
اذ الفاعل المستقل قد يتوقف المعلول على امر خارج عنه وهذا وارد على الشارح ايضا
اذ التوقف على علة اخرى لا ينافي استقلال هذه العلة لجواز ان يكون الاخرى
شرطا لتاثير هذه وجوابه انه لما فرض الاخرى مستقلة ايضا فتوقف المعلول عليها
استقلالا وهذه ينافي استقلال ما فرض مستقلة تامل وهذا في قوله قطعا
اشارة الى انه اذا كان الموقوف عليه احدهما لا بعينه اي لا يكون شيء منهما موقوفا
عليه اصلا سواء كان الاحتياج ناشيا من المعلول او العلة فلا يتعدد العلة
وعدم دخل احديهما آه هذا مما لا حاجة اليه بل يكفي اختلاف طبيعة الجنس والفصل
ولعل ايراده اما للمبالغة في اختلاف العلة وتغايرهما حتى لا يكون احدهما عين

الآخر ولا ادخلا فيه واما الا ان الجنس قد يؤخذ بشرط دخول الفصل والفصل قد يؤخذ بشرط
دخول الجنس وح يكون كل واحد منهما عين النوع وعين الآخر فلا اختلاف فاشار الى ان دخول
طبيعة الجنس في الفصل والفصل في الجنس ليس لامر ضرورى بل الطبيعة الجنس والفصل من حيث
هى الجنس والفصل فما نحن فيه غير معتبر بهذا الاعتبار والا لما جاز صدور الكثرة باعتبار
اذ لا يتحقق ح اختلاف اعتبارا اصلا ويكون من هذه الجهة واحدا صرفا والدليل الذى
سبق على تقدير تمامه يدل على انه لا يمكن صدور الكثير من الواحد من حيث انه واحد
وان اشتمل ذلك الواحد على الكثرة المشتركين الصادرين ثم نسبة الاقتضاء
الى النوع اما بالعرض ويكون المقتضى بالحقيقة في كل صورة جزء آخر وح لا اخفاء
فيه واما بالذات وتوجيهه بان يق اذا اقتضى النوع باعتبار الجنس شيئا وباعتبار الفصل
شيئا فلا شك ان لكل من الجنس والفصل دخلا في صدور كل من المعلولين لكن للجنس
زيادة خصوصية بالمعلول الصادر باعتباره والفصل بالمعلول الصادر باعتباره
فصار الجنس علة قريبة للمعلول الاول والفصل للمعلول الثانى مع اشتراكهما في مدخليتهما
في صدور كل منهما باعتبار اشتمال النوع عليهما فللجنس جهتا علية بالنسبة الى الاول
بعيدة باعتبار اشتمال النوع عليه وقريبة باعتبار مدخليته المخصوصة ولا يخفى
ان هذا يقتضى اعتبار الجنس واحدا مع النوع كما ان الجهة البعيدة يقتضى اعتباره في
النوع وكذا حال الفصل بالقياس الى معلوله فعلة المعلول الاول هو النوع ماخوذا مع
الجنس وعلة الثانى هو النوع ماخوذا مع الفصل ولا شك في اختلاف مهية المجموع الاول
ومهية المجموع الثانى ثم لا يخفى ان السائل بقوله الا ان يحمل العلة على التامة واجاب بتحقق
الاختلاف في العلة المستقلة لان الكلام فيها لا يق ح لا يلزم الاختلاف النوعى
في العلة المستقلة لان الجهات المختلفة خارجة عن العلة المستقلة لانا نقول العلة
ملزومة للمعلول ومعلوم ان الفاعل في وقت مقارنة الشرايط والحيثيات غير ملزومة
له كما ان الكاتب في وقت الكتابة غير ملزومة لتحرك الاصابع انما الملزوم للمعلول الفاعل
بشرط المقارنة فالتقييد داخل في العلة المستقلة فيلزم الاختلاف بحسب المهية
لا يق كون الجنس علة بشرط الفصل شيئا بان لا يكون الفصل داخلا في المقتضى يقتضى
ان يكون الجنس مقتضيا وعلة بدون ان يصير محصلا بالفصل لان تحصل الجنس بالفصل

بان

194

بان يؤخذ الفصل داخلا فيه حتى صار عين النوع كما مر لانا نقول هذا الورد فانما يرد
على السايل لا على المجيب وكلام المجيب انما هو على سبيل التنزل والاستظهار والظاهر انه
اراد بالمتشخص ما يسمونه تشخصا ووجوب الانتهاء الى تشخصات مختلفة بالحقيقة لدفع
لزوم التسلسل وكون التسلسل في الاجزاء التحليلية وبطلانه ثم قد عرفت انه لا يخفى ان
بمقتضى هذا الكلام يلزم اطلاق النوع على الجنس والفصل وجه صحته انهما نوعان
بالقياس الى حصصهما لكن يشكل فيما اذا كان النوع مع تشخص خاص علة لشئ ومع تشخص
آخر علة لآخر او كان تشخص مع عارض علة لامر ومع عارض آخر علة لآخر او بدون العارض
فانه يلزم في هذه الصورة اطلاق النوع على الجزئى الحقيقى والامر في ذلك هين لان المراد
بالحقيقة تمام ماهية الشئ هو هو وهكذا بالنوع ثم اعلم ان التحقيق الذى ذكره المحشى
مآل هذه المسئلة والتى قبلها الى امر واحد وذلك لان الكثرة الشخصية بمقتضى هذا
التحقيق مستلزمة للكثرة النوعية ومعلوم ان الكثرة النوعية مستلزمة للكثرة
الشخصية فتحقق المساواة بين الكثرتين ونقيضا المتساويين متساويان
فيتحقق المساواة بين الوحدتين فعلى هذا لا فائدة يعتد بها في ذكرهما متقابل ذكره
احدهما يغنى عن الآخر وفى قوة ذكر الآخر ولا يصح ايضا قول المص في المسئلة الثانية
لا عكس فان قيل الكثرة النوعية انما يستلزم الكثرة الشخصية اذا كانت هناك انواع حقيقية
لكن الكثرة النوعية على ما ذكره غير مستلزم للكثرة الشخصية بل المعنى الاعم منه المتحقق بدون
كما اذا كان هناك تشخص واحد له جهات مختلفة بالنوع قلنا المراد بالواحد الشخصى في
هذا المقام هو الواحد الحقيقى الذى لا يكون متكثرا اصلا كما صرح به الش في صدر هذا
البحث وايضا الدلايل الدالة على ان الواحد بالتشخص لا يصدر عنه الا واحد بالتشخص
ولا يصدر الا عن واحد بالتشخص لو تمت فانما يدل اذا كان المراد بالوحدة هو هذا
المعنى في جانب المصدر والصادر كما لا يخفى فالكثير المقابل له ما له كثرة بوجه ما ولا
شك ان الكثرة النوعية باى معنى كان يكون مستلزمة للكثرة الشخصية بهذا المعنى
ثم لا يخفى ان اجتماع المتقابلين في الطبايع النوعية انما يجوز بناء على ان الاتصاف بكل
متقابل في ضمن فرد آخر والا امتنع وح لا يكون الاتصاف من حيث الطبيعة النوعية نحو له
وحدها

دفعه مدفوع ولعله امر بالتأمل في اثناء المقال التنبيه عليه فلا تغفل ولا انقسام مادة هناك اه هذا مبني على ان تكثر افراد نوع واحد انما هو بانقسام مادته بناء على ان المشخص عندهم مخصوص في المهية والمادة والمشخص في افراد النوع الواحد لا يكون هو المهية والا لانحصر في شخص فتعين ان يكون هو المادة وتكثرها بحسب تخصص المادة وانقسامها هذا وانك في دفع الزام المجيب كما ذكرنا سابقا من انه اذا تحقق احد العلتين تعين احتياج المعلول اليه بخصوصه فلو تحقق هناك علتان مع ان كلا منهما مستقلة يلزم الاحتياج الى كل منهما لكونها علة والاستغناء عنها لكون الاخرى مستقلة والاحتياج والاستغناء بالنسبة الى شيء واحد وان عرضا لعلة غير ناشية عن الذات يمتنع ان يجتمعا في محل واحد شخصي دون النوعي فظهر الفرق ولا يذهب عليك ان هذا الكلام وان كان حقا في دفع اصل الاعتراض الامام لكن كلام الشارح والمجيب آبٍ عنه كما لا يخفى على الناظر بل الحق في توجيه كلام الشارح ان يقال مراده ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان نعني كل منهما احتياجه الى نفسه فيلزم اجتماع الاحتياج والاستغناء هف واما المعلول النوعي فاذا اجتمع عليه علتان مستقلتان لم يتعين احتياجه الى احدهما بخصوصه لكونه قابلا للقسمة والتخصيص بان يكون قسم منه وحصته محتاجا الى علة وقسم اخر الى الاخرى وهذا بخلاف المعلول الشخصي فانه لما لم يقبل القسمة والتخصيص تعين احتياجه في نفسه الى كل منهما واستغناؤه عنه لكون الاخر علة مستقلة فقول المجيب استغناؤه عن العلة سقط اذ المراد بالعلة هذه العلة المعينة والاطلاق متعلق بالاستغناء لا بالعلة كما فهم صاحب المواقف في معناه الاستغناء في الجملة اعم من ان يكون ناشيا عن ذات المعلول او عن خصوص العلة وح ينطبق على ما وجهه الشارح قائل لا يتم في اثبات المدعى وهو امتناع اجتماع علتين مستقلتين بالشخص على معلول واحد شخصي ثم لا يخفى ان هذا الايراد من الاستاد بعينه هو المذكور سابقا وما اجبنا به عنه فهو وارد ههنا بان يراد بالاحتياج الاستناد وبالاستغناء عدمه فيلزم الاستناد الى كل واحد منهما لكونها علة وعدم الاستناد اليها لكون الاخرى مستقلة بالعلية اي للاستناد والنقض الذي اورده السيد السند ههنا ان ما ذكره يقتضي ان يكون العلة في المعلول النوعي لا يعين الاحتياج الى خصوص فانها كما تعرف كل المعلوم

في صورة تعدد العلل المستقلة العلة هي القدر المشترك وهو معنى عام كيف يكون علة لشخص معين كما مر عند نقل كلام الشيخ انما يرد ان لو كان تعددها باعتبار تعدد الفاعل ولعله باعتبار تعدد الشرط ويؤيد هذا ما قالوا ان فاعل الحوادث انما هو المبداء الفياض اي العقل الفعال وهو لا يتبدل ولا يتغير وقوله بدون ان يحصل امر آخر المراد ام يحصل مثل التحصيل الاول لا نوع اشتهر فيما بينهم ان تحصيل الحاصل بتحصيل قبل هذا التحصيل مح لا مطلقا لانا نقول قيد القبلية للاحتراز عن تحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل مح ان تحصيل الحاصل بتحصيل آخر مقارن لذلك التحصيل ايضا مح وان تصدر من نفس ذلك المصدر وبما ذكرنا من قولنا وان صدر من نفس ذلك المصدر ظهر انه لو قال بدل قوله بدون ان يحصل امر لا يكون حاصلا وقت ذلك التحصيل بدون تحصيل آخر لا يكون حاصلا وقت ذلك التحصيل لكان اشمل لان يحل الامر على ما بينا ولا التحصيل وكان حسبانه مجيباه نسبة هذا الزعم الى الشارح مستبعد جدا والاظهر ان يقال مراد الشارح ان قيام الوجود بالمهية من حيث هي هي لا بشرط الوجود الخارجي ولا بشرط الوجود الذهني ايضا اما الاول فظ واما الثاني فلان اتصاف المهية بالوجود لو كان في الذهن لتوقف على اعتبار الذهن وتصوره للمهية ونحن نعلم قطعا ان زيدا مثلا موجود في الخارج ولا يتوقف اتصافه بالوجود الخارجي على ان يتصوره احد ويصفه بالوجود وح فالجواب ان موجودية المهية ليس بقيام الوجود بها واتصافها بالوجود بل بجعل الفاعل كما سبق تحقيقه في كلام الاستاد وبعد تعلق الجعل بنفس المهية فللعقل ان ينتزع عنها الوجود ويصفها به على ما سبق تفصيله في كلام مرة هذا واراد بعدم امتياز الوجود الخارجي عن المهية بحسب الخارج ان يكون تحقق المهية وتحصلها في الخارج بالوجود الخارجي ومعلوم بالضرورة ان عروض امر لشيء في الخارج انما يتصور اذا كان تحقق هذا الامر وتقومه بدون هذا العارض وليس الوجود الخارجي كذلك بالنسبة الى المهية بخلاف ساير العوارض وبما ذكرنا اندفع ان العمى وجميع لوازم المهية لما كانت اعتبارية لا امتياز عن معروضاتها في الخارج مع ان امتيازها عنها في الخارج فرع تحققها فيه تحققا مغايرا لتحقق المهية فيه فيلزم

ان يكون اتصافه المعروضة بها فى العقل دون الخارج وما ذكرنا من معنى علم الامتياز يعبّر
عند الاستاذ بالعينية تارة وبالخلط اخرى وهو مستفاد من كلام ره بقى ههنا
بحثان الاول ان المعلولية المضايفة للعلية بمعنى الايجاب لو كانت من العوارض الخارجية
لتأخرت عن وجود المعلول المتأخر عن الايجاد فيلزم تأخر احد المتضايفين عن الآخر و
هو محال لما صرحوا به من انهما معًا فى الخارج وفى الذهن لا علاقة بينهما العلية وهو
احدهما للآخر بل تلازمهما لكونهما معلولى علة واحدة الثانى ان تأخر الايجاد عن وجود
العلة فى الخارج لا يدل على كون الايجاد من العوارض الخارجية فان المعتبر فى العوارض
الخارجية ان يكون الخارج ظرف الوجود لا مجرد تأخرها عن الوجود الخارجى اذ يجوز ان يكون
ظرف العروض هو الذهن لكن يشترط الوجود الخارجى فى كون العروض الذهنى حقيقيا لا
فرضيا لان هذا الاتصاف انما كان واقعيا اذا صح انتزاع الصفة عن الموصوف بحسب الخارج
تامل ثم لما كان الاحتمال شان العقل صارت العلية بهذا الاعتبار من العوارض
الذهنية   ان اراد ان استلزام المقتضى المعين آه سيرد فى كلامه ره ما يدفع هذا
الايراد فانتظر   من البين انه لا يمكن ان يكون آه حمل الحيثية فى كلام الشارح
على التعليلية نظرا الى لفظ المنشأ والترتب الواقع فى كلام الشارح فاعترض بان
اختلاف الحيثية التعليلية لا يصحح اجتماع المتقابلين بل لا بد من اختلاف الحيثية
التقييدية بان يكون الموضوع مع قيد محلًا لاحد المتقابلين ومع قيد آخر محلا للآخر
فيختلف محل المتقابلين وذلك ان تجعل الحيثية فى كلام الشارح تقييدية فيختلف به
محل المتقابلين مع بقاء الترديد بحاله بان يكون الافتقار والافتقار اليه كلاهما
من حيثية واحدة ويكون المحل مع قيد الافتقار محلا للامكان ومع قيد الافتقار اليه
محلا للوجوب لما كان قيد المحل والموضوع علة موجبة للعارض اطلق لفظ المنشأ
والترتب نقول تنافى الوجوب والامكان مستلزم لتنافى الافتقار والافتقار اليه
لان الافتقار ملزوم للامكان والافتقار اليه ملزوم للوجوب وتنافى اللازمين ملزوم
لتنافى الملزومين قلت هذا مع انه تغيير للدليل المذكور كما لا يخفى يرد عليه
انا لا نسلم ان تنافى اللازمين مستلزم لتنافى الملزومين بالذات حتى لا يجوز اجتماعهما

من

من جهة واحدة لا يتوقف الافتقار مضافا للافتقار اليه والتضايف من اقسام التقابل بالذات
لانا نقول لو سلم التضايف بينهما نقول فلا حاجة الى التوسل بالوجوب والامكان
بل يكفى ان يقال الافتقار والافتقار اليه متقابلان لا يجوز اجتماعهما الا من جهتين
فلا يكون هناك دور واعلم ان الدليل الاول والثانى عام يتناول العلة المستقلة
وغيرها بخلاف الثالث فانه مخصوص بصورة يتحقق الدور بين العلة المستقلة
ومعلولها لان نسبة المفتقر اليه الى المفتقر انما يكون بالوجوب اذا كان المفتقر اليه
علة مستقلة اذ عند تحققها يجب وجود المعلول ويمكن جعله عاما شاملا لغير العلة
المستقلة بان يقال المفتقر اليه قد يجب عند وجوده المفتقر والمفتقر لا يجب عند
وجود المفتقر اليه اصلا فالافتقار اليه مستلزم لجواز الوجوب والافتقار لامتناعه
ولا يخفى المنافاة بين الجواز والامتناع وسيرد نظيره فى بحث ان الشيء الواحد
لا يكون فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء واحد ما عليه وقد قيل على قول الامام
ان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتبارى بانه اذا تحقق التغاير ولو بالاعتبار
اندفع الدور والجواب ان كل تغاير اعتبارى يكفى لتحقق النسبة لا يكفى لاندفاع
الدور مثل التغاير بحسب الملاحظة والالتفات ففى صورة يتحقق التغاير بين
طرفى الدور هذا التغاير يتحقق الدور المستحيل ولا يمكن ابطاله بهذا الدليل لانه
مبنى على ان النسبة لا بد فى تحققها من التغاير فى الجملة وقد تحقق على ما فرضناه
ولا يجرى مثل ذلك فى التقرير الذى نقضه الامام فان قيل هذا الايراد
ليس مما ذكره الامام على الدليل المشهور والقاضى ليس بصدد تتميم دليلهم وتصحيحه
بحيث لا يبقى عليه شيء بل الغرض الآن الايراد الذى اورده الامام على
دليل القوم مشترك الورود بين دليلهم ودليله المرضى عنده قلت مراده ره ان
ايراد الامام ما ذكره هنا وتفصيل المقام ان كلام الامام يحتمل وجهين الاول
ما فهمه الشارح على ما ظهر من حاشيته المكتوبة ههنا وهو ان التالى الذى يدعى بطلانه
هو تقدم الشيء على علته وهو عين علية الشيء لعلته الذى وقع النزاع فى بطلانه
فاستثناء نقيض التالى فى قوة اصل الدعوى وهل هذا الا مصادرة على المطلوب

اشارة الى ان الاولى ان يقال كما ذكر السيد السند فى تحقيق
التضايف من ان مطلق الابوة والبنوة بل
ابوة زيد انما يضايف بنوة ابنه وبنوة ابنه
انما يضايف ابوة ابيه
فكذا ههنا علية الشيء انما يضايف
معلولية معلوله ومعلوليته انما يضايف
علية علته ولا يتم تحقق التضايف
بين المطلقين منه

١٩٦

والظ ان القاضي ايضا حمل كلام الامام على هذا الوجه الثاني فان التقدم لما كان بمعنى العلية
فالى المتصلة المذكورة وهو تقدم الشئ على علته عين المقدم وهو علية الشئ لعلته الذى
هو معنى المدّ ودوحقيقته ووقع النزاع في بطلانه والمحذور المترتب عليه مترتب على
نفس المقدم فلا حاجة الى ادعاء استلزام المقدم له ولا استاد حمل كلام الامام على هذا المعنى
ليصح ولا يخفى اندفاع الايراد القاضي بحمل كلام الامام على الوجه الثاني كما حمله الاستاد لا
يتوقف على اختيار الشق الثالث بل يحصل باختيار الشق الثاني فاختيار الاستاد الشق
الثالث بناء على ان لعل التوقف في الواقع عبارة عن امتناع الانفكاك مع التأخر بل نفس
التأخر الذى هو المعلولية والحاصل انه لا حاجة على تقدير اتحاد معنى التقدم والعلية الى
اخذ التقدم بل يكفى ان يقال لو كان الشئ علة لعلته لزم علية الشئ لنفسه وهو بط ولا
يخفى ان هذا الايراد على دليل الامام بان يق افتقار كل منهما الى الطرفين الاخر هو عين الدّ ور
ويكفى ان يق على تقدير الدور يلزم افتقار الشئ الى نفسه لان هذا من قبيل الاستدلال
بالحد على المحدود وهو جايز شايع عندهم ويمكن ان يق اخذ التقدم في دليل القوم تغيير
للفظ العلية وتوضيح له حتى يظهر الخلف لان علية الشئ لنفسه بطلانه ليس ظاهرا الا
لانه مفسر بتقدم الشئ على نفسه او لملزوم له وتقدم الشئ على نفسه بط اما بديهة او
بملاحظة انه في قوة اجتماع النقيضين لان الشئ لما كان متقدما على نفسه ففى مرتبة
وجوده يكون موجودا ولا يكون   فيه بحث حمل الاستا كلام الشارح على انه اختيار للشق الثالث
من الشقين اللذين اوردهما الامام لا على انه اختيار للشق الاول منهما كما صرح به الشارح في
الحاشية لان الامام في الشق الثاني في طلب اثبات معنى للفظ التقدم مغاير للعلية والشارح
تصدى لاثبات معنى للتقدم وفي الشق الاول اورد حديث كون التالى الذى يدعى بطلانه
عين المتنازع فيه والشارح لم يتعرض له فلو كان كلام الشارح محمولا على اختيار الشق الاول لزم
لزم في كلامه ترك المقصد وذكر غير المقصد هذا ولما حمل المعنى المصحح للترتب على نفس
الترتب حمل الترتب في كلام الشارح على معنى العطف بعطفا العطف عليه عطفا تفسيريا
بقرينة تعلق الجار والمجرور وبرهنة ان الترتب الواقعى بين العلة والمعلول ليس بالفاء بل
العطف انما هو بالفاء ثم لا يخفى انه يرد ايضا على الشق الثاني بعد حمل كلام الشارح على

اثبات

اثبات الزايد انه لا يفيد الاثبات المذكور الذى هو المطلوب ويمكن ان يتكلف في توجيه
كلام الشارح على وجه لا يرد عليه لزوم لغوية لا ترك مقصود بان يق انما اختياره للشق الاول
فيفهم من جعله التقدم والعلية بمعنى واحد واما تعرضه لحديث المتنازع فيه فاومى
اليه ايماء لطيفا بتلخيص الدليل واما انه تصدى لاثبات الامر المصحح فالجواب انه تصدى
لهذا الاثبات لتحقيق المقام وتوضيحه لا لان بناء الجواب عليه بقى ههنا شئ وهو ان
ايراد الشارح مندفع بما قررنا في توجيه كلام الامام على ما حمل الاستاد كلامه لكنه
ترك ههنا اكتفاء بما ذكره سابقا في دفع كلام القاضي   وان فرض كفايتها على
تقدير وجودها اه لا يخفى ان قوله فان العلة القريبة للشئ كافية في تحققه وان
لم يوجد البعيدة يحتمل وجهين احدهما ان العلة البعيدة لا دخل لها في المعلول بل يكفى
لتحقق المعلول العلة القريبة وبناؤه على ان كلا تأثير العلة البعيدة لا يصل الى
المعلول فلا يتوقف المعلول على تأثيرها فلا يكون علة له ومعنى قوله وان لم يوجد البعيدة
ان وجودها غير محتاج اليه فالجواب ان المعلول لما توقف على تأثير القريبة المتوقف
على تأثير البعيدة كان بالضرورة متوقفا على تأثير البعيدة في الجملة لكن لا على تأثيرها
في المعلول بل في القريبة وثانيهما انا اذا فرضنا انتفاء البعيدة ووجود القريبة
فيتحقق المعلول ح التة بدون البعيدة فلا يحتاج اليها والا لما تحقق على تقدير عدمها
فالجواب ان المدعى كون المحتاج الى المحتاج الى الشئ محتاجا الى ذلك الشئ في نفس الامر
وهذا لا ينافي عدم الاحتياج على تقدير محال ولنا ان نمنع وجود المعلول على تقدير
انتفاء البعيدة ووجود القريبة قوله والا لزم تخلف الشئ عن علته القريبة قلنا
الح جاز ان يستلزم محالا اخر ولا شك ان انتفاء البعيدة ووجود القريبة مح تامل
هذا واما الاستاد فحمل قول المعترض وان لم يوجد البعيدة على الاحتمال الثاني من
الاحتمالين اللذين ذكرناهما فاجاب بوجهين احدهما انه على تقدير انتفاء البعيدة ووجود
القريبة وان لزم كفاية القريبة لكن لا يلزم كفاية القريبة في الواقع ونحن انما ندعى
كفايتها في الواقع وثانيهما ما اومى اليه بقوله وان فرض كفايتها على تقدير وجودها
بدونها يعنى لا يتم كفايتها على هذا التقدير لان الغرض يتعلق بالشرطية
تم له

ويكون اشارة الى منعها ويكون كلمة ان في قوله وان فرض للوصل وتحقيقه موقوف على مقدمة
هي ان الشيء آه لقايل ان يقول هذا الدليل لو تم لدل على امتناع تحقق الحوادث بيانه ان العلة
التامة للحادث لا يجوز ان يكون قديما بل لا بد ان يكون حادثا فالواجب تعالى لا يكون علة تامة
لحادث تام اذا عرفت هذا فنقول انتفاء سلسلة الحوادث باسرها ليس بممتنع لان امتناع
عدمها ليس لذاتها وهو ظاهر ولا لاستلزام عدمها لعدم الواجب لذاته اذ المفروض ان الواجب
ليس علة تامة لشيء منها والا لاستلزم عدمها لعدم الواجب لغيره اذ على تقدير انتفاء
جميع الحوادث لا يتحقق واجب الغير لان الواجب انما يجب بعلته التامة وقد عرفت ان ليس الواجب
ولا شيء من القدماء علة تامة لحادث اصلا والجواب ان انتفاء الحوادث باسرها مستلزم لا
نتفاء الواجب لذاته تعالى عن ذلك علوا كبيرا وذلك لان الحوادث المتسلسلة وان كان
كل منها حادثا لكن القدر المشترك بينها المحفوظ بتعاقب الافراد قديم كالقدر المشترك
بين الصور المحفوظة بتعاقب افرادها والقدر المشترك بين الاوضاع المحفوظة بتعاقبها
الى غير ذلك فانتفاء جميع الحوادث في قوة انتفاء النوع الذي هو قديم وانتفاؤه مستلزم
لانتفاء الواجب تعالى لما تقرر عندهم ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لان عدمه مستلزم لعدم الواجب
تعالى وايضا انتفاء جميع الحوادث مستلزم لانتفاء الحركة المستلزم لانتفاء الزمان وهو
مح وهذا بخلاف ما نحن فيه اذ المفروض عدم الواجب تعالى عن ذلك فلا يلزم مح اصلا هذا
ولا يخفى عليك ان ما ذكره دليله على اثبات ملازمة ترتيبية في سلسلة الممكنات الى غير النهاية
وعدم امتناع تلك السلسلة باسرها واستثناء نقيض التالي لينتج نقيض المقدم لكن
المقدمة الاستثنائية مطوية لظهورها فلا يصح اخذا لتقي في اثبات الملازمة ترجيح
قال اذا انتفاء جميعها غير ممتنع لانه ان اريد صدقها في نفس الامر فلا يصح استثناء
نقيضها وان اريد صدقها على تقدير التالي فيصير عين الملازمة فلا يصح اخذها
في اثباتها وعدم تحقق الواجب لغيره على التقدير المفروض يحتمل امرين احدهما عدم
وجود ما هو واجب لغيره وذلك لان وجوده انما يجوز اذا امتنع جميع انحاء عدمه
وقد عرفت انه ليس كذلك وثانيهما انه لا يتصف شيء في نفس الامر بوجوب الوجود

بالغير

بالغير وذلك لان اتصاف شيء بوجوب الوجود انما يصح اذا امتنع جميع انحاء العدم
والحق ان يق انه وجواب للمنقض على تقدير عدم الترتب لا يلزم انقطاع احدى
احدى السلسلتين لانه لا انطباق كما زعمه الشارح لجواز ان يكون زيادة الزائدة
في الاوساط لا يخفى انه على تقدير عدم الترتب لا يكون هناك طرف ووسط اذ لا
تميز الاجزاء ح بل الحق ان يق على تقدير عدم الترتيب لا يتحقق التطبيق لان المراد
بالتطبيق ان يجعل العقل كل معين من احدى السلسلتين بازاء معين من الاخرى
حتى ينتقل الزيادة الى الطرف الغير المتناهي مع تعيين الاجزاء وامتياز بعضها
عن بعض انما يتحقق في صور ترتبها وقوله التطبيق لا يتوقف على الملاحظة بالتفصيل آه
فيه نظر لان التطبيق بالمعنى المراد ههنا على ما قررناه موقوف على امرين امتياز الاجزاء
بعضها عن بعض وجعل العقل كل معين من احديهما بازاء معين من الاخرى ونحن نم
نسلم ان الجعل المذكور لا يتوقف على الملاحظة التفصيلية بل يكفي فيه الملاحظة
الاجمالية ومن هذه الجهة لا فرق بين صورة الترتب وعدم الترتب لكن تحقق
الفرق بينهما من جهة اخرى وهي ان في صورة الترتيب يتحقق الامتياز بين الاجزاء
بلا حاجة الى تعمل العقل بخلاف صورة عدم الترتب فانه لما لم يكن الامتياز بين
الاجزاء في نفس الامر فلا بد ان يكون الامتياز باعتبار العقل ولا شك ان الامتياز بين
الاجزاء الغير المتناهية بحسب العقل انما يتصور بملاحظة العقل اياها بالتفصيل فيشترط
الملاحظة التفصيلية في التطبيق في صورة عدم الترتب انما يشترط لاجل تحقق الامتياز
المشروط في تحقق التطبيق لا لاجل ان الجعل المذكور يتوقف على الملاحظة التفصيلية
حتى يتوجه انه لا يتوقف ولو توقف فلا فرق بين صورة الترتب وعدمه هكذا
ينبغي تحقيق المقام واما على تقدير عدم الاجتماع فالاعتذار لا يتم وذلك
لان نسق منتظم فعلى تقدير التطبيق لا يكون الزيادة في الاوساط بل ان قلت الحوادث
المتعاقبة المتسلسلة يمكن تطبيقها على سلسلة اخرى وبكيفية تطبيقها وجعل كل واحد من
كل واحد منهما في اوقاتها المعينة المتعاقبة فيجري البرهان ههنا قلت حين التطبيق لا بد من
وجودها في المنطبقين على نحو التعدد والامتياز اما في الخارج او في الذهن وههنا
محال لان التطبيق انما يصدر من العقل في زمان متناه وجميع تلك الاحاد الغير المتناهية

٢ ملاحظة الاحاد

المتعاقبة لا يكون موجودة في زمان متناه وكذا لا يمكن في العقل ملاحظتها تفصيلاً
ليحصل التعدد والامتياز في مثل هذا الزمان ووجود كل واحد في الاوقات المتناهية
على ان التطبيق لا يفيد لانه يرجع الى تطبيق المعدوم على المعدوم اذ الوجود ضروري
حين التطبيق اذ لا يتصور التطبيق بدون وجود احاد المنطبقين حين التطبيق وايضا
لا بد في الانطباق من وجود مجموع الاحاد وذلك المجموع لا يمكن وجوده لان ذلك
المجموع لم يكن موجوداً قبل الحادث الاخير وبعده لم يبق شيء منه والقول بوجودها
في مجموع الاوقات على سبيل التدريج دون كل واحد واحد من اجزائها كما قيل في وجود
الحركة القطعية على ما ذكره الشارح في بحث الجواهر يدفعه ان وجود الكل في جميع الاوقات
على هذا النحو يستلزم وجود الكل بدون شيء من اجزائه وفيه بحث اذ يكفي لوجود مثل
هذا الكل وجود اجزائه في اجزاء الزمان الكلي لا في نفسه فتأمل جداً فان هذا من
غوامض هذا الفن وللكلام من الطرفين مجال واسع وفوق هيهنا كلام وهو ان التطبيق
لما توقف على الترتيب بين الاحاد وان يكون بعضها اولا وبعضها ثانيا وبعبارة
اخرى ان يكون بعضها مقدما وبعضها مؤخرا نحن نقول في صورة التعاقب
مثلا الحادث اليومي اذا كان متصفا بالتأخر بالاضافة الى الحادث الذي كان امس فلان
التقدم والتأخر متضايفان حقيقيان فلا يخلو اما ان يتصف الحادث الامسي بالتقدم
في اليوم على الحادث اليومي او لا فعلى الثاني يلزم انفكاك احد المتضايفين عن الآخر
وعلى الاول فان بقي الحادث الامسي فيلزم الاجتماع هف وان لم يبق يلزم ان يكون
الاتصاف بالصفة الوجودية منفكا عن الموصوف وان تحقق وصف التقدم بدون
ان يكون وصفا للشيء عارضا له لزم استقلال الصفة بل الاضافة في الوجود بنفسه
فان قلت لعل الحادث الامسي يتصف اليوم بالتقدم على الحادث اليومي لا في الخارج
بل في الذهن كما قالوا في اتصاف اجزاء الزمان بالتقدم والتأخر مع امتناع اجتماعها
في الوجود فانها وان لم يمكن اجتماعها في الوجود لكن يمكن اجتماعها في الذهن فكذا
نقول هيهنا قلنا ان كان ذلك في الوجود الذهني التفصيلي يلزم ان يكون الذهن مدركا
لامور غير متناهية مفصلا وذلك محال سيما عند حدوث النفس وان كان في الوجود

الذهني

الذهني الاجمالي فنقول لا امتياز فيه فلم يتميز بعضها بان يكون متقدما وبعضها بان
يكون متأخرا قال الامام في نهاية العقول اني كنت مترددا اربعين سنة في ان برهان
التطبيق هل هو جار في صورة التعاقب حتى ظهر لي بعد مضيها انه جار فيها وانا اقول كنت مترددا
مدة طويلة حتى ظهر لي انه جار فيها ولا يخفى ان الحق هو هذا اذ لا مخلص في فيضان الحادث عن
القديم عن القول بالتسلسل على سبيل التعاقب فما الزوم التخلف عن السبب التام وذكر سيد الشريف
انه لا بد من التزام التسلسل على سبيل التعاقب فعند الحكماء ذلك في الاوضاع الفلكية وعند اهل الشرع
ذلك في تعلقات الارادة ويلزم المتكلمين القول بالتسلسل على سبيل التعاقب مع انه خلاف
مذهبهم هكذا ينبغي تحقيق المقام وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولا يجدي القدح في
السند اما في الاول فما ذكره آنفا من ان الوجود الاجمالي يكفي في التطبيق وقد عرفت ما عليه واما
في الثاني فبان الترتيب يمكن فرض وقوع هذا الممكن حتى يظهر الخلف ولا يخفى انه يمكن منع
امكان الترتيب بمنع امكان وقوع بعض بازاء بعض وقوله وما ذكره الخصم الخ جواب سؤال تقرير
السؤال ان ما ذكره الخصم من جواز ان يقع احاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الآخر يستلزم
اعترافه بامكان وقوع كل واحد منها بازاء واحد من الاخر وذلك لان الجواز بمعنى الامكان
الخاص كما هو المتبادر واذا تعلق بطرف يستلزم جواز الطرف الآخر ومعلوم انه في صورة
التطبيق لا يخلو الحال من ان يقع وقوع كل واحد بازاء واحد ووقوع احاد كثيرة بازاء واحد
فاذا جاز الثاني جوازا خاصا جاز الاول وهذا السؤال ولما امكن دفعه باختيار ان المراد الامكان
العام او انه يجوز ان لا يقع بازاء واحد من احدهما شيء من الاخر فيمكن اختيار الامكان الخاص
ومنع ان الحال منحصرة في الامرين المذكورين لكنه ره لم يتعرض لهما لانهما مبنيان على الجدل لان
الواقع ان المراد من الجواز في مقام سند المنع هو الاحتمال العقلي لا الامكان العام ولا الامكان
الذاتي لا يمكن وقوع كل واحد من احد السلسلتين اي الناقصة على ما صرح به الشارح
يتوجه منع الملازمة وبعد تسليمها لم يتم الدليل لجواز ان يكون زيادة الكل على الجزء في
الاوساط بان يتحقق فيما بين تلك الاحاد واحد من الكل لا يكون بازائها شيء من الجزء قوله
وتمسك ببرهان التضايف الذي يأتي بعد هذا تقرير كيفية برهان التضايف ربما
يتوهم انه لا يجري فيما كان التسلسل من الطرفين بل انما يجري فيما كان التسلسل من جانب العلة فقط او
المعلول فقط وهذا البرهان يجري في الصور الثلث بلا كلفة وتوهم اختصاص كما يظهر عند التأمل
وقد قرر الشيخ في الشفاء هذا البرهان هكذا اه فان قلت يرد عليه ان الوسطية و

الحركات صح

[illegible]

والطرفية ههنا انما هو باعتبار العلية والمعلولية لا باعتبار الوضع وقد قرر الشيخ
ان تلك السلسلة علة للمعنى المحض ومعلول لاجزائه فاحد طرفيها هو المعلول المحض والآخر
اجزاؤها قلنا الشيخ يطلب للسلسلة المفروضة طرفين خارجين عنها وقد تحقق
احدهما وهو الممكن المفروض ومن الآخر لفرض عدم التناهي واراد بمعلولية السلسلة
معلوليتها للفاعل الخارج عنها وذكر احتياجها الى الاجزاء لاثبات احتياجها اليه
بناء على ان كل محتاج الى شيء لا بد له من فاعل لما تقرر عندهم وذكره مرارا ان
الفاعل ضروري في جميع المعلولات نعم يرد عليه ان المسلم ان كل واحد من احاد تلك
السلسلة وكل قطعة متناهية منها وسط لا بد له من طرفين خارجين عنه ولا نسلم
ان السلسلة الغير المتناهية كذلك لان حكم الكل المجموعي قد يخالف حكم الكل الافرادي
وهذا ما ذكره الاستاد بعينه فاجاب عنه بدعوى البداهة في عدم المخالفة بين
الحكمين ههنا فان توجه شيء في هذا المقام فانما يمكن توجهه على منع البداهة لو امكن
ولا يخفى ان بناء ايراد الاستاد على الشيخ والجواب عنه على حمله كلام الشيخ على انه
يطلب للسلسلة المفروضة طرفين خارجين عنها والا فمنع وسطية السلسلة المفروضة
بالنسبة الى الممكن المفروض وهو المعنى المحض والاجزاء منع لما استند تعليل الشيخ
وانت خبير بان الاستاد حمل كلام الشيخ على ما ذكرنا وبعد الحمل عليه لا مجال للايراد
المذكور ثم اعلم انه يمكن دفع الايراد الذي ذكره الاستاد بوجه آخر وهو ان تلك السلسلة
لما كانت معلولة لا بد لها من فاعل مستقل لا يكون جزء للجملة لما تقرر عندهم ان
الفاعل المستقل للمركب لا يجوز ان يكون جزء له ولا نفسا وهو ظ فتحققت وسطيتها
بالنسبة الى طرفين خارجين مع انه لم يتحقق الا احدهما ولا يتوهم ان هذا الدليل
ح يرجع الى الدليل الذي يجيء في المتن لان في الدليل الاول لم يعد المعنى المحض السلسلة
وليس المحذور فيه تحقق الوسط بدون الطرف ومجرد الاشتراك بين الدليلين في بعض
المقدمات لا يجعلهما واحدا وهو ظ قلت حاصل الدليل ان فاعل الممكن آه لا يبقى اذا كان
المقصود من ابطال التسلسل بهذا الدليل اثبات الواجب فلا حاجة الى ابطال الدور
والتسلسل ولا بعد اثبات الموجود الخارج عن السلسلة الى ان هذا الموجود علة لواحد

من

من احاد السلسلة فلا يستند الى علة داخلة فيها وهي يلزم خلاف المفروض اذ بهذا
الدليل يمكن اثبات الواجب بدون هذه المقدمة بان يقال لو لم يكن في الوجود واجب
بالذات واختص الموجود في الممكن فنقول لا شك ان جميع الموجودات الممكنة بحيث
لا يشذ موجود ممكن فلا بد له من علة موجودة ولا يكون تلك العلة عين هذا
المجموع ولا جزؤه لما تقرر فتعين ان يكون خارجا عنه والموجود الخارج عن جميع
الممكنات هو الواجب لانا نقول لا شك ان في هذا الدليل اخصر ومقدماته اقل
لكن لا يلزم منه ان يكون الدليل المشتمل على تلك المقدمات يتضمن الاستدراك
كيف في الدليل المبني على ابطال الدور والتسلسل لا يوجد جميع الممكنات الموجودة
بحيث لا يشذ بل يطلب العلة لموجود ممكن وينقل الكلام الى علة العلة حتى يرد دور
او تسلسل وعلى هذا اذا ثبت الاحتياج الى خارج عن السلسلة لا يلزم ان يكون واجبا
لجواز ان يكون خارجا عن السلسلة المعينة المفروضة وداخلا في سلسلة اخرى
واذا اريد اثبات الواجب بهذا الدليل من غير ان يتمسك بابطال الدور والتسلسل
يحتاج الى اخذ جميع الممكنات سلسلة واحدة فح اذا ثبت الاحتياج الى علة للسلسلة
خارجة عنها لا بد ان يكون واجبا ولا يتوقف ذلك على كون تلك الممكنات متسلسلة
بل يثبت المطلوب وهو الاحتياج الى علة خارجة على تقدير التسلسل وعلى تقدير الدور
بل على تقدير عدم الترتب اصلا فتامل اذا فسر المستقلة آه لا يخفى ان مقتضى هذا
التفسير يلزم جواز تخلف المعلول عن العلة المستقلة ولم يقل به احد فلم يصح هذا
التفسير على اصطلاحهم اللهم الا ان يطلق لفظ العلة المستقلة عليه على اصطلاح
آخر او على التجوز واراد بقوله ومن ههنا يعلم انه لو اريد الفاعل بالحقيقة آه انه
يعلم مما ذكر في تفسير العلة المستقلة انه لو اريد بالعلة في الدليل الفاعل بالحقيقة
لم يتوجه ما ذكره الشارح بقوله قيل ان اريد بالعلة التي لا بد ههنا آه لانا نختار
ان المراد الفاعل لكن لا مطلقا بل الفاعل بالحقيقة وح يندفع قوله يجوز ان يكون
بعض اجزاء المعلول المركب مستندا الى غيره فاعله كالخشب من السرير لانه مبني على ان
فاعل السرير هو النجار وليس كذلك بل فاعله حقيقة هو فاعل الهيئة والخشب ايضا
وقوله ولعله اراد من الفاعل المستقل هذا المعنى تفسير آخر للفاعل المستقل وقوله فيندفع

المعارضة المذكورة متفرع على التفسيرين معًا واراد بالمعارضة المذكورة ما ذكر في
الشرح بقوله وعلى المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب آه لكن المعارضة
المذكورة لا يندفع بالكلية اذ لقائل ان يقرر المعارضة بان الفاعل الحقيقي للمركب لو لزم ان
يكون فاعلا بنفسه لكل واحد من الاجزاء آه لزم ان يكون فاعل الهيئة هو فاعل الخشب بعينه و
ليس كذلك ضرورة ان فاعل الهيئة هو النجار وفاعل الخشب شخص آخر فتامل فالجملة
مفتقرة الى علة هي مجموع علل الآحاد وهو غير كل واحد منها اي غير كل واحد من العلل
وانت خبير بان كلامه ره مبني على انه سلم ان الدليل موقوف على المقدمة التي اورد عليها
المنع وكان في صدد اثباتها وذلك لانه حمل غير علل الاحاد على غير كل واحد من علل الآحاد
وما ذكره الشارح بقوله وما قيل مبني على انه لم يسلم ان الدليل يحتاج الى اخذ تلك المقدمة
ما يتوقف عليه الدليل احتياج الجملة الى علة فان الترديد المذكور يجري ههنا وذلك مبني
على حمل غير علل الآحاد على غير المجموع وكل منهما له وجه صحيح لكن لا يذهب عليك ان الاصوب
ان يردد في علل الآحاد ويجاب في كل شق بما يناسبه على ما عرفت مفصلا الظاهر
ان مقصود المص آه فسر التكافؤ في النسبتين في طرفي النقيض بتكافؤ نسبتي العلية والمعلولية
في جانبي الوجود والعدم معًا واتى تمام لفظ معًا للافادة لان كل ما هو علة بحسب الوجود فهو
بعينه علة بحسب العدم وبالعكس وكذا الكل ما هو معلول بحسب الوجود فهو بعينه معلول بحسب العدم
وبالعكس وتوجيهان الشارح قال في تلك الحاشية لانه انما يدل على ان علة الوجود هي الوجود
وعلة العدم هي العدم ولا يدل على ان هذا العدم لا بد ان يكون عدم ذلك الوجود فلفظ
معًا على ما وقع في بعض نسخ الشرح لا يخلو عن ركاكة ولعلها استعملت استعمال كلام بين
المقصود بقوله يعني ان كل ما هو علة للشيء في وجوده اي وجوده من حيث انه علة علة لوجود
المعلول وعدمه من حيث انه علة علة لعدم المعلول وكذا ما هو معلول في وجوده معلول لوجود
العلة وعدمه لعدمها واراد بالوجود والعدم الوقوع وعدمه فيتناول عدم المانع
فان وقوعه علة لوقوع المعلول وعدم وقوعه علة لعدم المعلول وليس عدم العدم عين الوجود
حتى يستند العدم الى الوجود على ان التحقيق ان عدم المعلول انما يستند الى عدم العلة المستقلة

٢ بل الظاهر

٢ الافادة

التي قد يتحقق مع عدم عدم المانع لا الى عدم عدم المانع بخصوصه على ما قرره الاستاد
ره ثم قال وح اي حين ما وجهنا كلام المص حيث فسر التكافؤ بالتكافؤ في جانبي
الوجود والعدم معًا بالمعنى الذي ذكرنا يسمى العلية والمعلولية على اطلاقهما اي
يتناول جميع انواع العلل من الفاعلية والمادية والصورية وغيرها ولا يختص
بالفاعلية كما كان مقتضى توجيه الشارح لا على عمومها اي لا على وجه يتناول
خصوصيات العليات مثل العلية المستندة الى خصوص الوجود والعلية المستندة
الى خصوص العدم فان ذلك اي المعنى الذي ذكرنا لبيان التفسير المذكور حيث فسرنا
بقولنا بمعنى ان كل ما هو علة للشيء في وجوده علة لوجود المعلول آه لا يستلزم ان يكون
الحال او الحكم في خصوصيات العليات اي العلية المستندة الى خصوص الوجود والعلية
المستندة الى خصوص العدم كذلك اي التكافؤ في الوجود والعدم معًا بالمعنى المذكور
حتى يتوجه ان يقال ان العلية المستندة الى خصوص الوجود انما يعرضها التكافؤ في
الوجود فقط بالنسبة الى المعلولية المستندة الى خصوص وجود المعلول وكذا العلية
المستندة الى خصوص العدم لا يعرضها الا التكافؤ في العدم فقط بالنسبة الى
المعلولية المستندة الى خصوص عدم المعلول ولا يعرض شيئا منهما التكافؤ في الوجود و
العدم معًا بل هذا المعنى انما يعرض العلية المستندة الى الذات من حيث هي مع قطع
النظر عن خصوص الوجود والعدم والحاصل انه لما فسر التكافؤ في الوجود والعدم
معًا بالمعنى المذكور صار الكلام مجالا لان يتوجه ان التكافؤ في الوجود والعدم معًا
بهذا المعنى لا يعرض لشيء من خصوصيات العليات والمعلوليات فبين المقصود بقوله يعني ان
كل ما هو علة لمح حتى يندفع ثم قال ولا يرد ما اورده الشارح على توجيهه وهو ان
اثبات الدعوى موقوف على مقدمة لم يثبت وذلك لان ما ذكرنا من انه اذا كان الشيء
علة لامر فانتفاؤه من حيث انه علة علة لانتفاء ذلك الامر وتحققه من حيث انه علة
علة لتحقق هذا الامر قضية ضرورية يحكم به العقل بعد تصور معنى العلية والمعلولية
ولما كان توجيهه يقتضي ان العلة في طرفي الوجود والعدم امر واحد فيصير محل المقدمة
بعد ذلك والفاعل في الطرفين واحد صار بعد مستقلا كما وجه الكلام بان هذا القول

انما اورد لدفع التوهم لا لتقرير المسئلة

والكلام ههنا انما جئ به لتقريب المسئلة فلا استدراك وانت خبير بان ما ذكره في توجيه
كلام المص انما يقتضي ان ما هو علة بحسب الوجود فهو علة بحسب العدم ايضا واما ان
عليته بحسب العدم من جنس عليته بحسب الوجود حتى لو كان الشئ علة مادية بحسب الوجود
يكون بحسب العدم كذلك فلا يدل الكلام عليه اصلا وعلى هذا فلا استدراك في قول
المص بعد ذلك لتصريحه بان ما هو فاعل بحسب الوجود والوجود المعم فهو بعينه
فاعل بحسب العدم لعدم المعم فان خصوصية الفاعلية في جانب العدم غير معلوم سابقا
ولا يخفى انه لا يتوجه هذا الايراد على توجيه الشم لعدم دلالته على ان علة الوجود هي علة
العدم كما بينا هذا   اى الفاعلية الموجبة لا مطلق الفاعلية اراد بالفاعلية الموجبة
الفاعلية بالاستقلال وفائدة التقييد ان الدليل المعول عليه في اثبات ان فاعل
العدم لا يجوز ان يكون هو الوجود هو الدليل الثاني الذي ذكره الشم بقوله لو لم يكن معلول
الوجودي وجوديا لكان عدميا آه لان الدليل الاول مبني على مقدمة لم يثبت بل
لم يصح وهي ان علة العدم عين الوجود وذلك لان الحق ان عدم العدم غير الوجود
لان تعقله موقوف على تعقل العدم بخلاف الوجود وهو انما يدل على ان الوجود ليس
فاعلا مستقلا للعدم لا انه ليس علة فاعلية مطلقا لان المحذور فيه توارد
العلتين المستقلتين اى عدم علة ملكة ذلك العدم المفروض معلولا والامر الوجودي
المفروض علة والحاصل ان الدليل لم يدل على ان الوجود لا يكون فاعلا مطلقا للعدم
حتى يحصر فاعلية الامر العدمي مطلقا في العدم بل انما اللازم ان الفاعل المستقل
للعدم لا يكون الا عدما   لانا نقول الملزوم هو ما فرضناه من كون الواجب علة
لامر عدمي آه فيه بحث لانه ان اراد انه يستلزم كون عدم الواجب علة بالفعل في
نفس الامر للوجودي فمعلوم انه لا يكون كذلك الا اذا كان لعدم الواجب تحقق في
نفس الامر وان اراد بالعلية صحة الاستتباع بمعنى انه لو عدم الواجب لزم ترتب
الوجودي المفروض عليه فنقول عدم الواجب تع محال لذاته جاز ان يستلزم
محالا آخر هو ترتب الوجودي عليه واستتباعه له فتامل   فالملكة المذكورة
يكون معلولة لامر موجود لكونها وجودية فيه بحث اذ يجوز ان يكون ملكته علة

لاوجودية

لاوجودية كما فرض ان يكون العدمي الذي فرض كونه معلولا للوجودي عدم العدم بناء
على ان عدم العدم هو العدم لا نفس الوجود على ما هو التحقيق وح نقول علة ملكته
هي العدم وهو عدم ذلك الوجودي الذي فرض كونه علة للعدمي المفروض فلا يلزم
توارد العلتين المستقلتين مثلا لو استند عدم عدم ب الى وجود آ فاستند ملكته
وهي عدم ب الى عدم آ لا الى غيره فلا تعدد في علة عدم عدم ب اذ غاية الامر ان تعينه
عدم تلك الملكة وهو عدم العدم الى الوجود فذلك الامر هو وجود آ وهو عين مطلوب
الخصم والجواب انه اذا كان عدم ب مستندا الى عدم آ فبناء على ان عدم المعم
مستند الى عدم علته كان عدم عدم ب مستندا الى عدم عدم آ وقد فرضنا انه
غير وجود آ فيتوارد علتان اى وجود آ وعدم عدمه على معلول واحد وهو عدم
عدم ب فافهم ذلك وقس عليه نظايره وانه اذا كان وجود شئ علة لوجود آخر
كان عدمه علة لعدمه على ما مر آنفا وبازدياد العدم في جانب المعلول يزداد العدم في جانب
العلة في جميع المراتب الغير المتناهية بمعنى لا يقف فلا بد ان لا يستند العدم الا
الى العدم وح فالمراد بالوجود نقيض ما هو علة للعدمي مع ما لملكة متعلق العدم
وان كان عدميا ايضا والاصوب ان يطرح من البين ذكر كون ملكته معلولة لامر
وجودي ويق لو كان وجودي علة لعدمي كان الملكة علة لا محالة وهو على
علة لعدم تلك الملكة بناء على ان عدم العلة علة لعدم المعم فلو كان هذا الوجودي
ايضا علة لزم التوارد   ولو استدل على هذا المطلب بانا نعلم قطعا ان
انتفاء علة الملكة كاف آه المعلوم قطعا هو انه في حال عدم العلة المستقلة للملكة
يتحقق عدم تلك الملكة ولو لم يوجد ذلك الامر الوجودي المفروض انه علة لهذا العدم و
هذا لا يدل على ان ذلك الامر الوجودي ليس علة اصلا بل يجوز ان يكون ذلك من جهة ان
الآخر ايضا علة مستقلة كما في اعدام اجزاء المركب بل نقول يعلم ان ذلك الوجودي
المفروض انه علة للعدم المفروض كاف في تحققه ولو لم يتحقق عدم العلة المستقلة
فتامل   الشم وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب فيه بحث لان بناء امتناع اتصاف
الواجب تع بصفات حقيقية زائدة على ذاته على هذه القاعدة وابتنائه بها وهي ان
البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا اى لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفة لا يكون
مصدرا لاثر وقابلا له موقوف على اثبات ان الواجب بسيط حقيقي لا تعدد فيه اصلا

لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفة فيكون دورًا لان اثبات البساطة الحقيقية التي
لا تعدد فيها اصلًا لا باعتبار الذات ولا باعتبار الصفات موقوف على نفي الصفة الزائدة
حتى توقف اثبات الكل على اثبات الجزء ثم لو تنزلنا عن هذا المقام فنقول اذا ثبت البساطة
الحقيقية في شان الواجب تعالى فقد ثبت امتناع اتصافه تعالى بصفة زائدة حقيقية
من دون الاحتياج الى التمسك بالقاعدة المذكورة ويمكن ان يجاب بان المراد بالبسيط
الحقيقي الذي لا تعدد فيه تعددا مؤثرا في صحة اجتماع وصف الفاعلية والقابلية
وح نقول لو كان للواجب صفة حقيقية زائدة على ذاته فلا يخلو اما ان لا يكون هناك
صفة اخرى حقيقية زائدة فالواجب تعالى ح بسيط حقيقي بالمعنى المذكور اذ
ليس فيه تعدد مؤثر في صحة كونه فاعلا وقابلا بالنسبة الى تلك الصفة ضرورة امتناع
كونه فاعلا لتلك الصفة من حيث الذات وقابلا لها من حيث تلك الصفة او بالعكس
او يكون هناك صفة زائدة اخرى يكون فاعليته او قابليته تعالى باعتبار هذه الصفة
فننقل الكلام اليها فان الواجب تعالى بالنسبة اليها ايضا فاعل وقابل فان لم يكن
فيه تعالى تعدد لصحة كونه فاعلا وقابلا بالنسبة اليها فيكون البسيط الحقيقي بالمعنى
المذكور فاعلا وقابلا بالنسبة الى شيء واحد وان كان قابلا بعد خلية الصفة الاولى
فذاتا وباخرى وهكذا لزم التسلسل وكلاهما محال لان فينتهي الى صفة يكون الواجب
فاعلا وقابلا لها من جهة واحدة وهو البسيط الحقيقي بالمعنى الذي ذكرنا فثبت
امتناع اتصافه تعالى بالصفة الزائدة الحقيقية بتلك القاعدة من غير لزوم الدور
فان قلت لم لا يجوز ان يكون هناك صفة زائدة يكون الواجب تعالى فاعلا وقابلا
لها من جهتين مختلفتين ولا يكون هاتان الجهتان حقيقيتين وثبوت الجهات
الاعتبارية في الواجب تعالى لا سبيل الى انكاره قلت فيلزم احتياج الواجب تعالى في
صفاته الحقيقية الى الجهات الاعتبارية لا يقال الدليل الدال على امتناع اتصافه تعالى
بالصفات الحقيقية الزائدة دل على امتناع اتصافه بالجهات والاعتبارات وذلك
لانه لو اتصف الواجب تعالى بجهة اعتبارية فلا شك ان الواجب قابل لها وفاعل
لها ضرورة ان لها نوع تحقق فباعتبار هذا النحو من التحقق يتحقق فاعليته وقابليته
تعالى بالنسبة اليها لانا نقول لعل فاعليته وقابليته تعالى بالنسبة اليها بجهات

اعتبارية

اعتبارية اخرى وهكذا ولا يلزم التسلسل المحال   فعلم ان القابل من حيث انه متصف
بالفعل بالقابلية آه حاصله اختيار الشق الاول وهو ان المراد بالفاعل والقابل
الفاعل والقابل بالفعل وبيان الفرق كما ان الجواب المذكور في الشرح اختيار الشق
الثاني وهو ان المراد الفاعل والقابل وحدهما وبيان الفرق وانا اقول الكلام بعد
محل نظر اما بالنقض فبان يق لو تم ما ذكره من الدليل لزم التنافي والتقابل بين كل
صفتين متخالفتين كالبياض والحركة مثلا يق لا يجوز ان يتصف شيء واحد
بالبياض والحركة من جهة واحدة وذلك لتنافي لازميهما اعني وجوب تفريق
البصر اللازم للبياض وعدم وجوب التفريق بل امتناع التفريق اللازم للحركة ولا
شك ان وجوب تفريق البصر لازم للبياض بالفعل وعدم وجوب التفريق بل امتناع
التفريق لازم للحركة بالفعل واما بالحل فهو ان يقال ان الوجوب اللازم للفاعلية
هو الوجوب بالغير لان وجوب تحقق المعلول انما هو بالنظر الى الفاعل مع وصف
الفاعلية والامكان اللازم للقابلية انما هو الامكان بالقياس الى الغير وحاصله
عدم وجوب المعلول بالنظر الى القابل مع وصف القابلية ولا منافاة بين الوجوب
بالغير والامكان بالقياس الى الغير اذا تعدد الغير كيف وقد اجتمعا في جميع
الممكنات فان كل ممكن واجب بالنظر الى علته المستقلة وممكن اي غير واجب لا ممتنع
بالنظر الى غير علته المستقلة بل الامكان بالقياس الى الغير والوجوب الذاتي
ايضا اجتمعا كما قرره الش في بحث الامكان بالغير نعم لو اتحد الغير لا يجوز الاجتماع
وكذا لو تعدد الغير واقتضى احدهما الوجوب بالنظر اليه والاخر عدم الوجوب
اي الامكان بالنظر اليه بعينه   اقول الفاعلية والقابلية امران يختلفان
آه قد مر الكلام فيه وهو منع استلزام الاختلاف والتنافي بين اللازمين للتنافي
بين الملزومين بالذات على ان تحقق الاختلاف بين اللازمين قد عرفت حاله
تامل جدا لا يق على اصل الدليل تنافي اللوازم لا يدل على تنافي الملزومات فان
تفريق البصر لازم للبياض وعدم تفريق البصر لازم للحركة ولا يلزم التنافي بين
البياض والحركة لانا نقول اللوازم قد يكون حملية وقد يكون اتصالية وتنافي
اللوازم في الصورة الاولى غير مستلزم لتنافي الملزومات وذلك لان اجتماع الملزومات
في محل وصدقهما عليه لا يقتضي صدق اللوازم وحملها على ذلك المحل فان صدق

البياض

والحركة على الجسم لا يستلزم حمل التفريق وصدقه على الجسم واما في الصورة الكا...
فلا شك في استلزام تنافي اللوازم تنافي الملزومات وذلك لان اجتماع الملزومات في
الواقع يستلزم اجتماع اللوازم فيه وصدق المقدمات في نفس الامر يستلزم صدق التوالي
فيها وما نحن فيه من هذا القبيل وذلك لانه اذا صدق ان آ مثلا فاعل لب وجب
وجود ب عنده واذا صدق ان آ قابل لب امكن وجود ب عنده ووجوبه المطهر
وهو انه يقتضي تنافي اللوازم يستلزم تنافي الملزومات واذا كان اجتماعهما في محله
مستلزما لاجتماع اللوازم في محل كما نحن فيه فان اجتماع الفاعلية والقابلية
في محل واحد بالنسبة الى شيء واحد يستلزم اجتماع الوجوب والامكان في هذا
الشيء واذا لم يكن اجتماعهما في محل فلا يستلزم تنافي اللوازم تنافي الملزومات
كالمثال المذكور وليس مراده اي ما نفاه لا ما اثبته وكيف وح يلزم ان
يكون ذلك التخصص المعد علة لنفسه فيه نظر لان الشارح حمل كلام المص كما ينادي
عليه عبارته على ان العلة حقيقة هي المهية والمعد هو التخصص من حيث هو تخصص فلا
يلزم علية الشيء لنفسه والحاصل ان الشارح جعل المهية واسطة في عروض العلية
للاشخاص فجعلها واسطة في ثبوت العلية للافراد حقيقة وبالذات
وايضا الشارح جعل المعد شخصا معينا فعلى تقدير جعله المهية واسطة في ثبوت
العلية للاشخاص التي ما عدا هذا التخصص يلزم علية ما عداه له لا علية نفسه لم
يجعل المهية على انها مستقلة في كونها واسطة في العلية لهذه الافراد الاخر حتى
يلزم تحققها في هذا الفرد المفروض انه معلول فيلزم عليته لنفسه بل المهية مع خصوصيات
تلك الافراد لعلها علة وواسطة في الثبوت وعلى التقادير لا يلزم على الشارح علية الشيء
لنفسه بناء على حمله وح يتوجه المناقشة في توقف الفعل على التصور الجزئي
بحكم لزمنا فيه ايضا بان التصور الكلي وان كان نسبته الى جميع الجزئيات على التسوية لكنه يجوز
ان لا يعتور الآلات والقوى الا على فعل جزئي معين ولا يقتضي الا اياه فان قيل على قوله
يستحيل ان يقتضي امرا غير قار آه ان اراد بالامر الغير القار الحركة بمعنى التوسط فيرد عليه
ان الحركة بمعنى التوسط امر قار في نفسها وان اراد الحركة بمعنى القطع فيرد عليه

انها غير موجودة في الخارج وانما وجودها في الخيال كما تقرر في موضعه وظ انها بحسب وجودها
في الخيال قار مجتمع الاجزاء فالجواب انا نختار الشق الثاني ونقول المراد بعدم كونها قار
الاجزاء ان اجزاءها لا يجتمع في الحدوث لا انها لا يجتمع في الوجود مطلقا ولا شك
في كونها غير قار الاجزاء بهذا المعنى كيف واجزاؤها يحدث في الخيال شيئا فشيئا والمط
وهو الاحتياج الى الارادة الجزئية يحصل بهذا القدر ضرورة ان العلة التامة للشيء
الغير القار بهذا المعنى لا بد ان يشتمل على غير قار نعم يمكن منع كون الارادة الكلية
مطلقا قار البتة فانه كما يجوز حدوث شيء وارادة جزئية في الوهم غير مجتمع الاجزاء في
الحدوث كذلك يجوز حدوث شيء وارادة كلية في العقل بطريق التعاقب فتامل واعلم ان
مغايرة الشوق آه لا يخفى ان شرب الدواء البشع يتحقق فيه الاجماع ولا يتحقق
فيه الميل الجبلي اصلا فاذا كان الاجماع عبارة عن الشوق المشتد فلا يصح تفسير
الشوق بالميل الجبلي بل ينبغي تفسيره بمطلق الميل سواء كان جبليا او تابعا للروية
ففي الفعل المذكور يتحقق الميل المشتد التابع للروية مع النفرة الجبلية ثم لا يخفى
انه لو كان الشوق عبارة عن الميل الضعيف فلا يكون مجامعا للفعل لان الفعل
لا بد ان يلي الميل المشتد المسمى بالاجماع والميل الشديد لا يجامع الضعيف اذا كان
الميلان من جنس واحد كما هو المفروض فكذا الفعل المقارن له فضلا دون مباديه
الافعال الاختيارية بناء على انه من المعدات ثم لا يخفى انه قد يحدث الميل الشديد
المفضي الى صدور الفعل من غير ان يحدث اولا ميل ضعيف فصار مشتدا فيتحقق
الاجماع بدون الشوق واعلم ان اشتداد الميل ووصوله الى حد الاجماع المترتب عليه
الفعل يختلف باختلاف الافعال فربما يشتد الميل في نفسه ولا يترتب عليه الافعال القوية
الشاقة لانه لم يكن شديدا بالنسبة الى هذه الافعال وربما يكون الميل ضعيفا
في نفسه ويترتب عليه الافعال السهلة الحصول لانه شديد بالنسبة الى تلك
الافعال بل قد يختلف بالنسبة الى فعل واحد في حالين كما نجد من انفسنا فيرد
عليه ان شيئا من الميل المذكور آه اي الميل التام المؤدي الى الفعل واراد بقوله ولم يكن

عنه مانع انه لم يكن هناك مانع باعتقاده وقوله لا يتوجه على لزوم التسلسل هو السند
الخ فيكون ابطالا للسند الاخص لوجود السند الاخر الذى ذكر اولا وهذه الطريقة
وان كانت قبيحة لكن قد يصدر عن المصنفين بناء على ان المقصود منه محض ابطال السند
من غير ان يحصل ابطال السند وسيلة الى دفع المنع نعم لو قصد بابطال السند الاخص
دفع المنع لم يجز اصلا   علم ما ذكره الشارح وهو ان مجرد القول بان مباديها اربعة بناء
على الغالب انما كان قيد الغالبية فى الشرح بناء على انه قد يخلو الفعل الاختيارى عن الشوق
وفى الحاشية بناء على انه قد يخلو الفعل الاختيارى عن الارادة ولما كان الكلام المصنف
بلا يتوجه ابطالا للسند اورد المنع الضمنى فى جوابه بقوله على تقدير التسليم كانه قال لا نم
ان الفعل الاختيارى قد يترتب على الشوق بدون الارادة كيف والارادة مفسرة
بالاجماع الذى يليه الفعل فاراد بالروية الفكر الذى هو من خواص الانسان وهو
حركة النفس فى المعقولات ولهذا نفاه عن الحيوانات العجم وبازائه التخيل وهو الحركة
فى المحسوسات المخزونة وفى كون الروية اختيارية نظر لانها لو كانت اختيارية لكانت
مسبوقة بميل وروية اخرى وينتقل الكلام الى تلك الروية الاخرى انها مسبوقة بميل
بميل اخر وروية اخرى وهكذا حتى يلزم التسلسل فى الروية بل فى الميل ايضا اذ لا شك
فى تحقق ترتب ما بين الميول المقارنة للرويات المترتبة فان قيل ان الفعل الاختيارى
قد يترتب على الشوق بدون الروية قلنا على تقدير التسليم يحتاج الروية الى الشوق
اليها ونحن نعلم بالوجدان انتفاءه وقوله كما اعترف برأى الشارح كما هو الظاهر وانت خبير
بان الشارح انما اعترف بان الفعل الاختيارى قد يخلو عن الشوق لا انه قد يخلو عن الارادة
وقوله بل نقول اضراب عن الكلام السابق ولخصه فى الحاشية بقوله وتلخيص سند
المنع اه ويرد على قوله لا يتوجه لم يفسر الشارح الارادة اه انا لا نسلم انه يتحقق دائما ميل
يليه الفعل واما انه غير الشوق فغير مسلم لم لا يجوز ان يكون ذلك الميل فى صورة
تحقق الشوق لا يكون الا نفس الشوق الذى هو الميل الجبلى وعند عدم تحقق الشوق
يكون ميلا غير جبلى فدائما لا يتحقق الا ميل واحد ولا يتحقق الميلان اصلا فكيف
يقول ان الغالب تحققهما معا وهذه الاكثرية اشارة الى ان الافعال التابعة

للشوق الغريزى اكثر من الافعال المخالفة لها فاراد بالعادية الموافق للعادات والرسوم من ارباب الدنيا
لا المعتاد للنفس لانها مما يقتضيها الشوق لان النفس الى المألوف المعتاد ولهذا كان
فى نفسه ليس مما يقبله الطبع السليم يشتاق ونسبة التشويق الى الافعال بقوله الافعال التى هى
مشوقة مع تأخر الافعال عن الشوق باعتبار تصورها   لا على سبيل التعقل ولا على سبيل
التخيل فيه نظر اذ لا شك انه كثيرا ما يتعلق التصور الكلى بقطع مسافة طويلة وينبعث منه الارادة
الكلية وبناء نقض السائل على هذه الصورة والمجيب سلم منه انه كثيرا ما يصدر الحركة الجزئية عن
التصور الكلى والارادة الكلية لكنه لا يكفى بل لا بد من التصور الجزئى والارادة التابعة لها
ايضا ولم يدع المجيب ولا السائل ان توقف قطع المسافة على التصور الكلى حتى يرد عليه انه خلاف الواقع
ولو سلم ان الفعل الجزئى لا يصدر عن التصور الكلى اصلا فلا يرد على المجيب شئ لان هذا مما
اخذه السائل ولعل المجيب اخذه على سبيل ارخاء العنان لتبكيت السائل مثل هذا وما ذكره فى دفع الاخير
لا يتم لان توقف قطع المسافة على تعلق التصور الكلى دفعة بقطعه المسافة منقسمة الى اجزاء يتعلق
بها التصورات والارادات الجزئية خلاف الواقع بل الظاهر انه يكفى تلك التصورات والارادات
الجزئية المتعلقة بالاجزاء على التدريج   فى هذا الترديد خلل لكن الغرض تخيار الشق الثانى ونقول المراد
بالبعض فى قول الشارح ولهذا كان البعض علة للاحق هو البعض زمانيا سابقا فيحصل التقابل
بين الشقين نعم بقى المناقشة الجزئية فى العبارة بناء على انه ما ذكره صريحا فى مقابل الشق الاول
هو العلية لا السبق   فيعود الكلام فى ان العارض لغير القار اه هذا الكلام بظاهره ايراد اخر على
ايراد اخر على المجيب وحاصله ان ما ذكرت من انه دفع النقض بالحركة فى المسافة على القاعدة القائلة
بان كل فعل جزئى يحتاج الى تصور وارادة جزئيتين بل هنا ايراد آخر وهو ان الدليل الدال
على ان الفعل الجزئى لا بد فيه من تصور وارادة جزئيتين وهو انه غير القار لا بد انه يستند الى
امر غير قار يدل على انه تصور المسافة اجمالا اى تصورها دفعة لا يكفى فى صدور الحركة على المسافة

لا من جهة ان تلك الحركة فعل جزئي يصدر بالاختيار من تصورها وارادتها الجزئيتين بل
من جهة انه ههنا امر غير قار هو عارض تلك الحركة وعلة غير القار لا بد ان يكون غير قار
فلا بد ههنا من امر غير قار ولا يكون ذلك الا التصورات متعددة متعلقة باجزاء المسافة
وحدودها وارادات كذلك مع انا نعلم انا لم نتصور اجزاء المسافة ولا حدودها الغير المتناهية
بل يكفي لنا التصور الكلي اجمالا فلا يندفع الاشكال بذلك فتامل   فان الارادة الكلية
نسبتها الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة اي للقايل ان يقول في هذا المقام نظر من وجوه منها
انه لم لا يجوز ان يكون الارادة الكلية مع القرب والبعد المتعينين علة لحركة الجزئية كما في الحركات
الطبيعية والقرب والبعد امر متجدد على ما ذكره ومنها انه يجوز ان يكون العلة هي الارادة بسبب
حركة ما قبلها على ان يكون تلك الحركة معدة لها بان يكون كل سابق علة معدة للاحق وليس
للحركة جزء اول حتى ينتقل الكلام الى علته على ما يجي واما علة كل الحركة فهي الفة من علل اجزائها
وسيجي لهذا زيادة توضيح ومنها انه لم لا يجوز ان يكون للارادة الكلية خصوصية بالنسبة الى
شطر معين فيكون الامر المتجدد هو الارادات العقلية المنطبقة على الحركات الجزئية المفروضة
الواقعة على اجزاء المسافة وكان لكل ارادة عقلية لها خصوصية بالجزء من الحركة في المسافة
الواقعة بازائها بان يكون تلك الارادة وان كانت كلية لكن ينحصر نوعها في فرد جزئي
هو ذلك الفرد الواقع ويرد على قوله ان كان ارادياً يتبدل بحسب تصورات متجددة فهو
يثبت الذي نريد ان ما يثبت ان يكون هناك تصورات متجددة واما انها جزئية فغير
ثابت لجواز ان يكون كليات منحصرة في افرادها المعينة الواقعة ولو ثبت هذا لكفى في
اثبات المط وهو الاحتياج الى قوة شاعرة جسمانية من غير حاجة الى باقي المقدمات المذكورة
التي اشار اليها رده يمكن حملها على كل واحد مما ذكرنا   وح يكون كلاماً محققاً راجعاً
الى ما اسلفناه لكن لا يمكن حمل كلام القايل على هذا اذ يصير العدول عن الحركة القطعية
القطعية الى التوسطية والقول بان الاولى موجودة في الخارج دون الثانية لغواً في
الجواب   فاجاب عنه المص في شرح الاشارات اراد انه يستنبط من كلام المص

العلم الراسخ بل اعترض اوله بانا قد نسافر من موضع الى موضع فالحركة الصادرة منا الواقعة في تلك المسافة فعل جزئي اختياري يصدر منا مع انا لم ندركها الا
الوجه الكلي ولم يتعلق ارادة منا الا ارادة كلية ينبعث من التصور الكلي ولم ندرك الحدود والواقعة فيها اصلا فاجاب بان تلك الارادة والادراك الكليين
غير كافيين في صدور هذه الحركة الجزئية بل لا بد معها من ارادات وتصورات جزئية بيان ذلك ان هذا المسافر الذي تصور اولا ذلك الموضع الذي يريد ان يسافر
اليه يدرك اولا حركته على المسافة التي بينه وبين ذلك الموضع على الوجه الكلي وينبعث منه ارادة كذلك بها لكنه اذا رجع وجدانه يجد من نفسه انه يتصور
كل حد من تلك المسافة كان يقصد بالقصد الثاني ان يسلك المسافة الذي بينه وبين ذلك الحد وهكذا الى ان حصل له من الحركة متجزية الى حركات
متوجهة الى الحدود وتلك المسافة في كل حركة منها
كان يدرك تلك الحركة الجزئية وينبعث منه
ارادة جزئية ثم اعترض ثانيا بان ما ذكره من
الزام تصور الحدود والحركات الواقعة بينها
صحيح اذا كان تلك الحدود متناهية كما
نقول في كل حركة كانت حدود فرضية غير متناهية
وكانت هناك حركات كذلك لا يمكن الزام
ادراكها مفصلة فاجاب عنه رده بان في كل
حركة لا يلزم الا تصور هذه الحركة الواقعة في
مسافة معينة ولا يلزم تصور جميع اجزائها الفرضية
ولا الحدود المفروضة فيها بل لا يلزم تصور واحد
متعلق بكل المسافة وكذا الارادة كذلك وكان
الحركة غير قارة كذلك الادراك والارادة وغرضه
من ذلك انه لا يوجد جزء من اجزاء الحركة الا ان يتعلق
به جزء من اجزاء التصور والارادة فلم يبق حركة
بلا تصور وارادة معينين ولا يلزم لا تناهي
اجزاء الحركة ولا اجزاء التصور والارادة
لانها اجزاء فرضية لا يحصل منها الا عند [illegible]
لكن كل ما فرض من اجزاء
الحركة كان بازائه جزء من
الادراك والارادة ثم لو
قيل ان الاجزاء التي كانت
متحققة بالفعل في الحركة
لا بد فيها من الادراكات
الجزئية الحاصلة بالفعل
المفصلة المتميزة مع انا
راجعنا وجداننا ولم يكن
في بالنا انه كيف وقعت هذه الحركات منا ولم يكن لنا شعور بها اجيب بان ادراك تلك الحركات كانت متحققة
لكن لم يبق محفوظاً في هذه الحال ولو سلم فلا يلزم ادراك الادراك منه

[illegible]

في شرح الاشارات جواب الايراد المذكور لا انه عينه كيف وكلام المص في حركات الجسم وكلام
المعترض في الحركات التخيلية   اما اولا فلان قوله ارادة الايجاد لا يتعلق بالموجود
ثم هذا المنع غير موجه بحسب الاداب لان المجيب كان في مقام دفع النقض وهو بالمنع والتجويز
لا بطريق الدعوى والاستدلال ولهذا قال بل يكفيه جواز التقدم لكنه حمل كلامه على الدعوى
على ما هو الظاهر من كلام المص ثم اضرب عن الحمل المذكور بانه لا يحتاج في الجواب المذكور الى دعوى
امتناع الاجتماع حتى يتوجه المنع بل يكفيه جواز التقدم فيحمل كلامه عليه حتى يندفع المنع الذي
اوردنا وحمل المذكور في صورة الدعوى على انه سند منع مذكور بعبارة فيها مبالغة على ما هو
المشهور   فلا بد من ارادة جزئية مستمرة على سبيل التعاقب فيه بحث لان استمرار الارادة
الجزئية على سبيل التعاقب لا يلزم في صدور الحركة الجزئية المستمرة لجواز ان يكون ه
استمرار الحركة من جهة استمرار القرب والبعد المتجدد على ما مر وايضا يجوز ان يكون ه
تجدد الحركة واستمرارها من جهة ان كل قطعة سابقة معدة للاحقة وهكذا وليس
لها اول حقيقي وان نقل الكلام الى علة كل الحركة نقول انها مركبة من علل اجزائها
على ما مر انفا على ان هذا الايراد مشترك بين هذا الوجه والوجه الذي ذكره من تعاكس
الحركة والارادة في العلية اذ ح يلزم ان يكون كل الحركة مستنداً الى كل الارادة وه
وبالعكس فتامل وايضا نقول في الارادة مثل ذلك بان يكون كل قطعة منها مسبوقة
بسابقة منها لا من الحركة والحق في الجواب ان يقال ما ذكره كلام على السند الاخص سواء ايراد على المانع
بتعيين السند بانه يجوز ان يكون بوجه اخر ولا يخفى عليك حاله مع ان المتحرك على ما ذكره
اذا رجع وجدانه علم ان حاله في زمان الحركة على ما ذكره المجيب كما يجوز ان يكون بوجه اخر
وههنا بحث وهو ان الموجود انما هو الحركة الواحدة المتصلة وكذا الارادة الواحدة [illegible]
فيكون كل جزء من الحركة مستنداً الى جزء من الارادة وكل جزء من الارادة مستنداً الى
جزء من الحركة فاسد اذ ليس لشيء من السلسلتين اجزاء موجودة بالفعل يحتاج الى علة
كذلك والصواب ان ما ذكره انما هو فيما اذا كانت حركات متعددة وارادات كذلك واما
اذا كانت هناك حركة واحدة متصلة وارادة كذلك فالحق ان العلية ليست الا من جهة الارادة

فننقل الكلام الى علة الارادة الغير القارة فان قلت انها تحصل غيرها ننقل الكلام اليه
وان علة الغير القارة ماذا فما الاشكال ولم يندفع بما ذكره فتأمل جدا فان الميل
الطبيعي يشتد بحسب القرب من الحيز الطبيعي فيه نظر لان الاشتداد انما هو للحركة
كما يظهر عند سقوط حجر من مكان مرتفع جدا ومن مكان منخفض حيث يكون في الاول ه
حين القرب من الارض اشد كثيرا من الثاني حين هذا القرب فصح ان الاشتداد ليس
للقرب من الحيز الطبيعي والا لم يختلف الحال اللهم الا ان يقال المراد ان القرب سبب الاشتداد
الحركة الطبيعية ولا ينافي ذلك كون الطول ايضا سببا الروح فيلزم في حجرين
ساقطين متساويين في الثقل احدهما من مكان مرتفع جدا والثاني من مكان
منخفض جدا في مسافتين متساويتين ان يكون الحركة في الثاني اشد من الحركة
في الاول ه والله اعلم بالصواب والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على محمد
سيد الكونين وآله الطاهرين تم فرغ من تنميق هذه الحاشية المعروفة بحاشية
ملا ميرزا جان المتعلقة على الشرح الجديد للتجريد بالقدر الباحث
عن الامور العامة ومتعلقاتها سيما على الحاشية المعروفة
بالحاشية القديمة التي من افادات العلامة
المدقق الاستاد المحقق مولانا جلال الدين
الصديقي الدواني العبد الاثيم الاجرم
اليقاني رحمة ربه العفو الكريم
ابن محمد يعقوب محمد ابن ابراهيم
في يوم الثلثا سادس والعشرين
من شهر ذي الحجة من شهور سنة
١١٤٠